

SHL
WITHDRAWN

PR [B]-

BELFAGOR

RASSEGNA DI VARIA UMANITÀ

diretta da

LUIGI RUSSO



VALLECCHI EDITORE FIRENZE

ANNO II

N. 2

15 MARZO 1947

BELFAGOR

RASSEGNA DI VARIA UMANITÀ

diretta da LUIGI RUSSO

SOMMARIO DEL FASCICOLO II

ANNO II

15 MARZO 1947

SAGGI E STUDI:

LUIGI RUSSO: <i>Foscolo politico</i> (II)	Pag. 137
FRANCO VENTURI: <i>Fougeret de Monbrun</i>	170
GUGLIELMO ALBERTI: <i>Il Lasca: lettura e digressioni</i>	187
SERGIO DONADONI: <i>Erodoto, Plutarco e l'Egitto</i>	203

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI:

UMBERTO CALOSSO: <i>Piero Gobetti</i>	209
---	-----

MISCELLANEA E VARIETÀ:

LUIGI STURZO: <i>Il problema dell'educazione negli Stati Uniti e l'educazione umana</i> .	213
LAVINIA MAZZUCCHETTI: <i>La catastrofe germanica e la recente pubblicistica tedesca</i> .	221

NOTERELLE E SCHERMAGLIE:

LUIGI RUSSO: <i>L'inaugurazione dell'Istituto Croce a Napoli</i>	225
ID.: <i>Ricordo di Attilio Vallecchi</i>	227
GABRIELE PEPE: <i>Le varie forme della protesta laica</i>	233
GIORGIO PIOVANO: <i>Per un insegnamento storico della religione cattolica</i>	242
ARMANDO SAITTA: <i>Sofismi dei legislatori della scuola</i>	245

RECENSIONI:

GUIDO CALOGERO: <i>Etica, Giuridica, Politica</i> (Aldo Visalberghi)	247
<i>Discussioni e polemiche sul romanticismo in Italia</i> a cura di EGIDIO BELLORINI (Giulio Bollati)	249
TEOCRITO: <i>Idilli</i> , Edizione critica ecc. a cura di Vittore Pisani (Carlo Gallavotti)	254

LIBRI RICEVUTI	258
--------------------------	-----

BELFAGOR si pubblica il giorno 15 di ogni mese dispari in fascicoli di 120-140 pagine.

Segretari di redazione: CARLO FERD. RUSSO e GIAMPIERO CAROCCI.

Direzione e redazione: Firenze, Viale Principessa Margherita 44, tel. 43.174.

Amministrazione: Firenze, Viale dei Mille 90, tel. 50.319 e 50.320.

Abbonamenti per il 1947: Per l'Italia: Annuo L. 650. Una copia L. 140. Annata arretrata del 1946 priva dei primi due fascicoli: L. 500. Abbonamento cumulativo all'annata incompleta del 1946 e a quella del 1947: L. 1000. Annata completa del 1946: L. 1200. Una copia arretrata: L. 150. Fascicolo I e II del 1946: L. 400 l'uno. Per l'Estero ogni prezzo s'intende raddoppiato. Abbonamento sostenitore: L. 1500 e oltre. Versamenti sul c.c. N. 5/2433 intestato alla Rivista «Belfagor», Firenze. Indicare esattamente la decorrenza desiderata dell'abbonamento.

Di ogni numero sono stampati 50 esemplari in carta speciale per bibliofili.

AGLI ABBONATI E AI LETTORI DI "BELFAGOR",

« Belfagor » dopo oltre un anno di vita si è affermata in Italia e all'estero come la più seguita rivista italiana di alta cultura : prova non ultima ne è stato il cospicuo numero di abbonati e di lettori che essa ha saputo acquistarsi fin dal 1946 nello spazio di pochi mesi.

Con il 1947 i fascicoli bimestrali della rivista sono affiancati una volta l'anno dai « Quaderni di Belfagor ». Il « Quaderno » del 1947, che verrà pubblicato nella seconda metà del corrente anno, sarà dedicato al « Concilio di Trento ».

Con il 1947 il prezzo del singolo fascicolo bimestrale di 120-140 pp. è stato portato a L. 140 (6 fascicoli comperati separatamente: L. 840) ed il prezzo dell'abbonamento annuo (6 fascicoli di circa 800 pp.) a L. 650.

Gli abbonati per il 1947 riceveranno a metà prezzo il primo « Quaderno di Belfagor », qualora ne facciano richiesta. In tal modo essi saranno compensati dell'inevitabile aumento del prezzo di abbonamento. Quegli abbonati che procureranno un nuovo abbonato, riceveranno in omaggio il primo « Quaderno di Belfagor ». Chi procura cinque abbonati ha inoltre il sesto abbonamento gratuito.

L'annata 1946, priva dei due primi fascicoli (gennaio e marzo 1946) - dei quali esiste una minima disponibilità - viene ceduta al prezzo di L. 500. L'abbonamento cumulativo dell'annata incompleta del 1946 con quello dell'annata 1947 importa L. 1.000. Un fascicolo arretrato del 1946 costa L. 150, esclusi il I ed il II fascicolo che vengono ceduti a L. 400 l'uno. Dovendosi ristampare il II fascicolo per soddisfare gli attuali abbonati che ne sono privi, verranno ad essere a disposizione anche 50 annate complete del 1946 al prezzo di L. 1.200.

Gli abbonati del 1946 che intendono rinnovare l'abbonamento per il 1947 sono pregati di versare al più presto la quota di associazione ; quelli che vogliono significare la loro disdetta debbono respingere i fascicoli del 1947 alla Amministrazione.

ESTERO : Sarà curata una più larga diffusione della rivista nei paesi stranieri, comprese le due Americhe. Per l'invio degli abbonamenti, i lettori stranieri sono consigliati di valersi dei nostri incaricati all'estero (Francia : L. Petroni, Maison du Japon, 9 Boulevard Jourdan, Paris XIV ; Svizzera : R. T. Castiglione, 56 Rue du Fontnex, Genève ; Inghilterra : M. Gecks, Bedford College, Regent's Park, London, N. W. 1 ; U. S. A. : G. E. Stechert, 31 E. 10th Stret, New York 3, N. Y.), o di mettersi altrimenti in rapporto con la Amministrazione. I prezzi del fascicolo e dei vari tipi di abbonamento sono, raddoppiati, quelli indicati nei capoversi 3 e 5 (abbon. annuo per il 1947 : dollari 6 o valuta corrispondente).

SAGGI E STUDI

FOSCOLO POLITICO

(continuazione dal vol. I, pp. 437-459)

II

4. L'INTERPRETAZIONE POLITICA DELLE « ULTIME LETTERE DI JACOPO ORTIS »

Nell'articolo precedente, riferendoci al saggio *Sullo stato della letteratura italiana nel primo ventennio del secolo decimonono*, noi ci siamo serviti delle parole stesse del Foscolo critico di sé medesimo per definire i suoi vari atteggiamenti e le sue opere intese nel loro spirito politico. Si chiarì in quell'occasione quello che è il napoleonismo e l'antinapoleonismo dello scrittore (il tempestoso Foscolo ha una grande *medietas* storica, e sa distinguere il Napoleone despota, e il Napoleone suscitatore di energie nazionali e di ordinamenti democratici : egli batte contro il primo, ed approva l'altro Napoleone nazionale) e ricordammo il giudizio sul *Tieste* e le polemiche suscitate da questa tragedia (il *Tieste*, esemplificazione del gusto alfieriano, gusto come letteratura e gusto dei miti politici), e giustificammo quel ritirarsi in una posizione polemica dell'autore quando il volgo finì con l'approvare quel suo lavoro : un alfieriano puro non solo orazianamente odia il volgo e l'allontana, ma odia il volgo perché il volgo, pur consenziente e perché consenziente, rappresenta la dissoluzione o la contaminazione dell'ideale apollineo del superuomo con la realtà che è la risorgente tirannide. Non bisogna mai dimenticare che il Foscolo fautore di libertà e agitatore di indipendenza non fu mai e non poteva essere uomo di spiriti democratici : Mazzini e Cattaneo sono ancora di là da venire. Si rilevò poi come il Foscolo tende a dare dell'*Ortis* una interpretazione strettamente politica, e come egli negli episodi amorosi scorge un'astuzia di oratore che vuole interessare il sesso femminile, attraverso le vicende dell'amore, ai miti della patria e della libertà. Parlammo quindi dell'interpretazione politica che egli diede delle sue polemiche linguistiche : le sue non sono polemiche di un grammatico, ma le polemiche di un politico, che nella purezza e classicità e precisione della lingua ricostituisce l'albero genealogico della patria sua. Si accennò al giudizio che il Foscolo portò sul suo insegnamento universitario, una funzione di centro tra il dispotismo dei governanti e la petulanza demagogica dei governati, e in

questo punto egli riaffermerebbe il suo discepolato ideale dall'Alfieri, il quale nel *Principe e nelle lettere* concepiva il consesso dei letterati di una nazione come un'alta magistratura dell'opinione pubblica. E si sottolineò nel suo vero significato l'interesse per la filologia: il commentario alla *Chioma di Berenice*, dove il Foscolo aveva inventato molte cose e molte battute per fare « una grave e continuativa ironia sulle verbose disquisizioni dei commentatori ». Una burla alla filologia per i suoi abusi, e perché i filologi non si sentissero morti alla vita civile. Ultimo punto: il contributo che lo scrittore diede all'educazione militare, pubblicando le opere di Montecuccoli:

Lo scopo del Foscolo nel divulgarle non fu puramente letterario, ma bensì ancora di ridestare nell'animo degli Italiani lo spirito marziale viepiù nobilitato e dall'esempio e dai precetti di quell'illustre loro concittadino.

Tutto codesto saggio, da noi esaminato, è risolutamente incentrato su un canone di interpretazione politica; se lo storico può avere qualche incertezza per guardare Foscolo sotto la specie della politica, si deve pure riconoscere che il Foscolo stesso ci autorizza e ci sprona a tale interpretazione. Ma sarebbe un errore di prospettiva abusarne: un Foscolo tutto politico sarebbe un'astrazione, come è stata un'astrazione un Foscolo tutto poeta, nell'interpretazione degli ultimi decadenti e dei puri goditori di poesia. *L'Ortis*, per cominciare dalla opera sua letterariamente più significativa, è opera insieme di esortazione politica e di germillante poesia.

Non diremo nulla della poesia sepolcrale diffusa in quell'opera, seme dei futuri *Sepolcri*; e non diremo nulla della corrispondenza d'amorosi sensi tra il cener muto e i vivi, dell'armonia del giorno destata con soavi cure nella mente dei cari da parte dei defunti, del gemer lungo di persona morta; né della poesia della morte agonistica, quale è idoleggiata nel romanzo, come esaltazione di vita e di libertà. Nulla di quell'ulissismo doloroso, che è una nota del Foscolo fuggente di gente in gente e che ritornerà in un celebre sonetto e nei *Sepolcri*. Queste sono le note più strettamente poetiche del romanzo e sulle quali ha sempre insistito, e con felicità di risultati, la critica letteraria; ci fermeremo piuttosto sui motivi politici che abbondano, presentimento di liberal carne quale per altro verso si atteggeranno i *Sepolcri*. Si prenda la lettera del 17 marzo (che però, bisogna convenirne col Fubini, è stata elaborata soltanto nell'esilio svizzero): pagine quelle, dove uno scrittore maturo di varia esperienza, dà corpo organico ai suoi sparsi sentimenti e ai vaghi orientamenti affiorati nella prima giovinezza con una fedeltà filologica e coerenza di stile impressionante che ne giustificano l'arretrata contemporaneità, non come un inganno e una finzione letteraria del *post factum*. C'è un' allocuzione fierissima contro Napoleone che ha venduto Venezia all'Austria, e una rampogna agli italiani che aspettano la liberazione dallo straniero; lo stesso motivo che tornerà nel 1° coro dell'*Adelchi* (*Tornate alle vostre superbe ruine*).

Moltissimi dei nostri presumono che la libertà si possa comperare a danaro; presumono che le nazioni straniere vengano per amore dell'equità a trucidarsi scambievolmente su' nostri campi onde liberare l'Italia! Ma i Francesi che hanno fatto parere esecrabile la divina teoria della pubblica libertà, faranno da Timoleoni in pro nostro? Moltissimi in-

tanto si fidano del Giovine Eroe nato di sangue italiano; nato dove si parla il nostro idioma. Io da un animo basso e crudele, non m'aspetterò mai cosa utile ed alta per noi. Che importa ch'abbia il vigore e il fremito del leone, se ha la mente volpina, e se ne compiace? Sì, basso e crudele — né gli epiteti sono esagerati. A che non ha egli venduto Venezia con aperta e generosa ferocia? Vidi con gli occhi miei una costituzione democratica postillata dal Giovine Eroe, postillata di mano sua, e mandata da Passeriano a Venezia perché s'accettasse; e il trattato di Campo Formio era già da più giorni firmato e ratificato; e Venezia era trafficata; e la fiducia che l'Eroe nutrivà in noi tutti ha riempito l'Italia di proscrizioni, di emigrazioni e d'esilj. Non accuso la ragione di stato che vende, come branchi di pecore, le nazioni: così fu sempre, e così sarà: piango la patria mia, *che mi fu tolta, e il modo ancor m'offende*. — *Nasce Italiano, e soccorrerà un giorno alla patria*; altri sel creda; io risposi, e risponderò sempre: *La natura lo ha creato tiranno: e il tiranno non guarda a patria; e non l'ha*.

Basterebbe già questa pagina per giustificare il grande successo che le *Ultime lettere* ebbero nel Risorgimento. Altro che Jacopo innamorato! Fu questo Jacopo tribuno e oratore politico che travolgeva gli animi e le menti. Ha ragione il Foscolo del *Saggio*. « Gli amori di Jacopo sono la parte meno importante dell'opera: questo protagonista non riesce di tale importanza, che si possa desiderare con ansietà l'esito finale delle sue vicende ». Soltanto nelle forme inferiori di degenerato sentimentalismo, l'amore precedette il furore di patria e di libertà; la patria e la donna, messe sullo stesso piano, noi le ritroveremo nelle poesie dell'Alfieri, fiacca e deliquescente derivazione foscoliana; ma se in Foscolo la patria e la donna sono due miti che vanno congiunti, il sentimento virile della lotta politica riscatta e rinvigorisce ogni sentimentalità amorosa. E la donna foscoliana è un po' come la donna angelicata degli stilnovisti, la donna che conduce a Dio, la quale, qui nel Foscolo, è diventata l'intelligenza motrice che conduce all'amore della libertà e della indipendenza.

Quand'anche l'amica mia fosse madre de' miei figliuoli, i miei figliuoli non avrebbero patria; e la cara compagna della mia vita se n'accorgerebbe gemendo. Purtroppo! alle altre passioni che fanno alle giovinette sentire sull'aurora del loro giorno fuggitivo i dolori, e più assai alle giovinette italiane, s'è aggiunto questo infelice amore di patria.

Quale è la costituzione civile dell'Italia? si domanda Jacopo:

L'Italia ha preti e frati; non già sacerdoti: perché dove la religione non è inviscerata nelle leggi e ne' costumi d'un popolo, l'amministrazione del culto è bottega. L'Italia ha dei titolati quanti ne vuoi; ma non ha propriamente patrizj: da che i patrizj difendono con una mano la repubblica in guerra, e con l'altra la governano in pace; e in Italia sommo fasto de' nobili è il non fare e il non sapere mai nulla. Finalmente abbiamo plebe; non già cittadini; o pochissimi. I medici, gli avvocati, i professori d'università, i letterati, i ricchi mercatanti, l'innumerabile schiera degl'impiegati, fanno arti gentili, essi dicono, e cittadini; non però hanno nerbo e diritto cittadinesco. Chiunque si guadagna sia pane, sia gemme, con l'industria sua personale, e non è padrone di terre, non è se non parte di plebe meno misera, non già meno serva.

Può parere che questo furore di patria e di libertà trascenda un po' in Jacopo in quelle forme oracoleggianti, che si sono proverbializzate nella impressione critica comune. Jacopo, invece, dopo questa accesa allocuzione, dove la parola « plebe » è pronunciata ancora con orgoglio di superuomo alfieriano, così si controlla e si modera criticamente:

La volontà forte e la nullità di potere in chi sente una passione politica, lo fanno sciaguratissimo dentro di sé: e se non tace, lo fanno parere ridicolo al mondo; si fa la figura di paladino da romanzo e di innamorato impotente della propria città. Quando Catone s'uccise, un povero patrizio, chiamato Cozio, lo imitò: l'uno fu ammirato perché aveva prima tentato ogni via per non servire; l'altro fu deriso perché per amore della libertà non seppe far altro che uccidersi.

Anche qui si ha una pronta irrisione del suicidio, quando esso è sinonimo di impotenza: altro dunque che libro negativo e dissolvente l'*Ortis*! Altro che romanzo del suicidio. — Tutto il racconto è un'incitazione al combattere, e la catastrofe finale è simbolicamente la morte in battaglia di un paladino della libertà. Non per nulla, per epigrafe del volume, sono invocati i versi del Catone dantesco.

Si prendano le lettere dove si parla di Giuseppe Parini; sono passi che preparano la figurazione del Parini nei *Sepolcri*. Il Parini di Jacopo non è il Parini della storia. Il Parini sentì forte la dignità di sé, come uomo, come individuo (*Me non nato a percuotere le dure illustri porte Nudo accorrà ma libero Il regno della morte*), ma si tirò in disparte di fronte alle lotte politiche: austriaci o francesi, egli s'inclinò rassegnato e docile all'alterna onnipotenza dei reggitori del suo paese. Ma il Parini delle *Ultime lettere* è un Parini fortemente alfierizzato e foscoleggiante; il che capita sempre agli uomini di generoso sentire che investono di sé stessi anche gli indifferenti o le persone miti, come tutti fossero partecipi della loro accesa passione. I filistei dicono che allora Foscolo falsifica Parini, così come De Sanctis falsificherebbe Guicciardini; ma si tratta di una irradiazione della nostra vigorosa soggettività, quando c'è, in tutta la vita che ci circonda, la quale non può mai venir soffocata, trattisi di uno scrittore che sia storico o poeta. La storia non è il semplice fatto oggettivo, ma è anche passione che noi immettiamo in quell'oggetto. Il Foscolo frequentò il Parini vecchio; nulla di strano che gli abbia prestato un po' del suo sentire. È una ricchezza spirituale che travasa dall'animo di Jacopo, e che arricchisce lo stesso Parini. Si prenda la lettera del 27 ottobre:

Tu mi chiedi novelle di Giuseppe Parini: serba la sua generosa fierezza, ma parmi sgomentato dai tempi e dalla vecchiaia. Andandolo a visitare lo incontrai su la porta delle sue stanze, mentr'egli strascinavasi per uscire. Mi ravvisò, e fermatosi sul suo bastone mi posò la mano su la spalla, dicendomi: Tu vieni a rivedere quest'animoso cavallo che si sente nel cuore la superbia della sua bella gioventù; ma che ora stramazza fra via, e si rialza soltanto per le battiture della fortuna.

Ed ecco la lettera del 4 dicembre: sono pagine che si rileggono sempre volentieri: in essa c'è prima un breve ritratto dell'uomo fisico, che ci richiama all'accento dei *Sepolcri*, là dove si dice della Musa: « E tu venivi E sorridevi a lui sotto quel tiglio Ch'or con dimesse frondi va fremendo Perché non copre, o Dea, l'urna del vecchio Cui già di calma era cortese e d'ombre ». E nell'*Ortis* scriveva:

Jer sera dunque io passeggiava con quel vecchio venerando nel sobborgo orientale della città sotto un boschetto di tigli: egli si sosteneva da una parte sul mio braccio, dall'altra sul suo bastone: e talora guardava gli storpi suoi piedi, e poi senza dire parola volgevasi a me, quasi si dolesse di quella sua infermità, e mi ringraziasse della pazienza con la quale io lo accompagnava.

Nella visione poetica è rimasto soltanto il *boschetto dei tigli*, ed è sparita tutta quella parte realistica del *braccio, del bastone, degli storpi suoi piedi*, che pur faceva onore al gusto e alla modernità del Foscolo: nell'accesa atmosfera un po' tribunizia dell'*Ortis* questo quadretto realistico testimonia per l'appunto del gusto dell'uomo moderno, iniziatore di un'arte prosastica, rappresentatrice della vita reale, con pieno consentimento umano. Non satira o caricatura della realtà, ma visione esatta e misurata e affettuosa di essa: nel libro giovanile del 1802 è già presente il fermento del periodare del pensatore politico e del critico. La figura morale del Parini poi è così presentata:

Il Parini è il personaggio più dignitoso e più eloquente ch'io m'abbia mai conosciuto e d'altronde un profondo, generoso, meditato dolore a chi non dà somma eloquenza? M parlò a lungo della sua patria, e fremeva e per le antiche tirannidi e per la nuova licenza. Le lettere prostitute; tutte le passioni languenti e degenerate in una indolente vilissima corruzione; non più la sacra ospitalità, non la benevolenza, non più l'amore filiale.

I pensieri e le proteste possono essere del Parini, ma bisogna riconoscere che la scansione del periodo è tutta foscoliana, un periodare di quel Foscolo che ebbe «ratti i passi, il pensier, gli atti, gli accenti». I sentimenti del Parini sono tutti passati attraverso l'animo alfieriano di Jacopo Ortis; noi, è vero, conosciamo un diverso Parini, che ebbe fiero il senso dell'indipendenza individuale, ma questo Parini politico dell'*Ortis* evade dai termini storici della sua personalità originaria.

C'è poi un inciso, che ci richiama all'educazione machiavellica e alfieriana del Foscolo. Parlando degli *uomiciattoli* e dei loro *delitti* che deturpano gli annali recenti, egli dice:

Tanti uomiciattoli ch'io degnerei di nominare, se le loro scelleraggini mostrassero il vigore d'animo, non dirò di Silla e di Catilina, ma di quegli animosi masnadieri che affrontano il misfatto quantunque gli vedano presso il patibolo....

Codesti uomiciattoli, sono invece *ladroncelli, tremanti, saccenti*: c'è riflessa nel periodo l'etica machiavellica, degli uomini che dovrebbero sapere essere o perfettamente buoni o onorevolmente cattivi; ritorna l'etica degli *enormi e sublimi delitti*, di cui parlava l'Alfieri nel *Principe e nelle lettere*, e che gli facevano sperare nell'avvenire del popolo italiano. C'è poi una battuta in cui il Parini piega a uno scetticismo doloroso sul valore e sull'opportunità di una azione politica, e che merita una particolare delucidazione.

E pensi tu, proruppe, che s'io discernessi un barlume di libertà, mi perderei, ad onta della mia inferma vecchiazza, in questi vani lamenti? o giovine degno di patria più grata! se non puoi spegnere quel tuo ardore fatale, ché non lo volgi ad altre passioni?.

Tutta la pagina sul Parini è ricca dell'etica e della politica alfieri-foscoliana. Cito un periodetto brevissimo:

Non avremo salute mai? ah se gli uomini si conducessero sempre al fianco la morte, non servirebbero sì vilmente!

È il motivo tante volte accennato in Alfieri, che la morte, il pensiero della morte è la misura del nostro eroico sentire: è tutta una tradizione di questo gusto

eroico della morte che si fonda nella nostra letteratura fino allo stesso Carmagnola del cristiano Manzoni, il quale esclama a un momento tragico della vita: « Avvezzo sono a contemplar la morte e ad aspettarla ». Ma per ritornare alla battuta del periodo foscoliano, può deludere e mortificare quell'accento velato a una forma di sconforto dell'azione. Naturalmente qui non è in gioco il Parini, il quale è semplicemente un prestanome del suo poeta, quanto il Foscolo stesso. Qui è Jacopo malato di passione amorosa che sente ancora non sicura la sua vigoria di poeta e di uomo, e per un momento piega allo sconforto. Momenti di tal genere ricorreranno cento volte nell'animo del Foscolo, anche quando egli si fece più duro e più forte uomo, ma allora sono sopravvivenze di un antico sentire e di un antico linguaggio. Ma il Foscolo, desolato poeta di questo sconforto dell'azione, è tipicamente ortisiano, il Foscolo che vive ancora alla fase alfieriana del suo pensiero: un pensiero che non sa uscire da sé medesimo, che non sa accettare la realtà circostante (non per subirla ma per dominarla), e però conclude nel suicidio. Come accento storico e lirico, questo *sconforto dell'azione* è dunque un motivo esclusivamente delle *Ultime lettere*: nei *Sepolcri*, il Parini ha una calma più sacra e mai turbata. L'immagine che ci persegue nel carne è sempre quella del verso: *l'urna del vecchio Cui già di calma era cortese e d'ombre*. Il pessimismo dell'*Ortis* vi è già trasfigurato: il nuovo Parini dei *Sepolcri* ha qualcosa di distante e di eternamente serenato. Valga ancora questo esempio per concludere come idoli e miti sono sempre diversi nella fantasia di uno scrittore, quando abbia un suo vigoroso e irrequieto sviluppo. Lo sconforto dell'azione nell'*Ortis* è un motivo trascendentale e non casuale: in una rigorosa concezione alfieriana, il sentire astratto talvolta deve fatalmente boccheggiare per mancanza d'aria storica, di paesaggio e di movimento.

Nella parlata del Parini, un altro motivo ci colpisce: *il furore di gloria*, di cui si sente invasato Jacopo.

Forse questo tuo furore di gloria potrebbe trarti a difficili imprese; ma credimi, la fama degli eroi spetta un quarto alla loro audacia; due quarti alla sorte; e l'altro quarto a' loro delitti. Pur se ti reputi bastevolmente fortunato e crudele per aspirare a questa gloria, pensi tu che i tempi te ne porgano i mezzi? I gemiti di tutte le età, e questo giogo della nostra patria non ti hanno per anco insegnato che non si dee aspettare libertà dallo straniero? Chiunque s'intrica nelle faccende di un paese conquistato non ritrae che il pubblico danno, e la propria infamia. Quando e doveri e diritti stanno su la punta della spada, il forte scrive le leggi col sangue e pretende il sacrificio della virtù. E allora? avrai tu la fama e il valore di Annibale che profugo cercava per l'universo un nemico al popolo romano? Né ti sarà dato di essere giusto impunemente? Un giovine dritto e bollente di cuore, ma povero di ricchezze ed incauto d'ingegno, quale sei tu, sarà sempre o l'ordigno del fazioso o la vittima del potente. E dove tu nelle pubbliche cose possa preservarti incontaminato dalla comune bruttura, oh! tu sarai altamente laudato; ma spento poscia dal pugnale notturno della calunnia, la tua prigione sarà abbandonata da' tuoi amici, e il tuo sepolcro degnato appena di un secreto sospiro.

Anche qui si concluderebbe in una forma di scetticismo doloroso a favore dell'inazione: l'insegnamento agonistico ma astratto dell'Alfieri continua a imprimere di sé l'animo del Foscolo. Il *furore di gloria* è frase tipicamente alfieriana: *A mia fiera ragion chiudon le porte Furor di gloria e carità di figlio* dirà nel sonetto

Non son chi fui composto tra i primi mesi del 1799 e il gennaio del 1801. Orbene quel *furore di gloria* è un motivo che cadrà dalla poesia foscoliana. Nel 1815 il Foscolo scrivendo di sé, doveva distinguere tra il *furore* alfieriano e la sua *malinconia* :

Diceva l'Alfieri: furori di Bibbia, e diceva bene; io invece dico *malinconie di Bibbia* e non mi pare di dir male. Il furore di quel libro divino era poetico per l'Alfieri; per me la malinconia è morale e salutarissima. (Lettera alla Donna Gentile, 6 dicembre 1815).

Orbene l'accento più vero del Foscolo è questa *malinconia operosa*, è la malinconia degli eroi di Omero che si placano nel canto, le afflitte anime che non rimpiangono la vita temporale, il dolce lome, quanto invocano l'ambrosia che li renda immortali nei secoli. La malinconia segna il riconoscimento, la riconciliazione con la realtà. Questa è la vera musa del Foscolo dei *Sepolcri* e delle *Grazie*, le quali appunto si concludono non con una acclamazione furiosa alla gloria, ma con un amoroso lamento, con la celebrazione di questa cura soave che geme sempre nel cuore degli uomini assorbiti in più vigorosa opera. L'espressione *furore di gloria* o *furore di patria* ricorre solo nell'*Ortis* o in qualche sonetto contemporaneo, poi sparisce del tutto nella poesia posteriore. Nella lettera del 17 marzo dell'*Ortis* si legge: « Io mi sento rinsanguinare più sempre nell'anima questo furore di patria. ». (Un motivo questo per non negare valore di coerenza stilistica a questa lettera, redatta molto probabilmente verso il '14 o il '15, ma esemplata sempre sui modi di dire e di sentire del Foscolo del 1802).

Dopo d'allora la parola cade dal vocabolario poetico foscoliano: ecco qua un esempio concreto come l'apparente ricerca lessicale porta a determinare meglio lo sviluppo lirico o speculativo o morale di uno scrittore. Però il *furore di gloria*, di cui discorre Parini, necessariamente deve portare a una forma di eroica impotenza. Si rinnova la tragedia di Vittorio Alfieri, quella che l'Alfieri riversò nelle carte, quell'ardore di azione che egli non poté mai consumare, insofferente come egli era di accettare la contaminazione della realtà contemporanea, intollerante a subirla e incapace a dominarla. Jacopo Ortis scolaro fedelissimo, quando, come tutti gli scolari troppo fedeli, porta all'estreme conseguenze l'insegnamento del maestro, per quella via non può incontrare che il desolato sconforto e il suicidio. Alfieri sfogò il suo furore di gloria scrivendo tragedie e sonetti, Jacopo, per amor di gloria e di libertà, s'innamora e si uccide: il Foscolo ha già combattuta coscienza di questa angustia eroica del verbo alfieriano, e involontariamente ironizza l'attitudine eroicamente impotente del suo personaggio, quando ricorda quel Cozio, infelice imitatore di Catone. In Jacopo c'è dunque insieme lo scolaro dell'Alfieri ma anche il Foscolo futuro, e tutto il libro nasce su questa contraddizione angosciata dello scolaro che vuole svincolarsi dall'ombra dominante del maestro. Il verso *E so invocare e non darmi la morte* del sonetto giovanile *Non son chi fui* dipinge questo stato d'animo contraddittorio del Foscolo in questo periodo. Così ci spieghiamo il pessimismo che è diffuso nel discorso messo in bocca a Parini, e che contrasta con l'altro vigoroso sentire proprio del nascente e crescente storicismo di Ugo Foscolo. Altre battute pessimistiche di quel discorso pariniano sono le seguenti: Jacopo che rigenera la patria, che cosa può fare?

Di ? spargerai tutto il sangue col quale conviene nutrire una nascente repubblica ? arderai le tue case con le faci della guerra civile ? unirai col terrore i partiti ? spegnerai con la morte le opinioni ? adeguerai con le stragi le fortune ? Ma se tu cadi tra via, vediti esecrato dagli uni come demagogo, dagli altri come tiranno.

Dunque non c'è via di scampo : il pedagogo Parini consiglia tra le righe la *dolorosa inazione*. Ancora un'altra battuta pessimistica, a cui non giunse mai lo stesso Machiavelli, quando discorse della nativa malizia degli uomini e della volubilità degli amori della moltitudine.

Gli amori della moltitudine sono brevi ed infausti: giudica più che dall'intento dalla fortuna : chiama virtù il delitto utile, e scelleraggine l'onestà che le pare dannosa ; e per avere i suoi plausi conviene o atterrirla, o ingrassarla, e ingannarla sempre.

Questo è il pessimismo non di una mente machiavellica, ma piuttosto di uno spirito savonaroliano, di un piagnone, cioè di un uomo di religione, più che di un uomo di politica, di quelli che necessariamente, se vogliono prendere una qualche signoria politica sul mondo, finiscono sul rogo o sul patibolo o in esilio : in esilio nella loro stessa patria. Qui veramente il Foscolo coglie il segreto più profondo del suo Jacopo : egli non è un politico, ma un uomo religioso, uno di quegli uomini religiosi di cui però la storia ha continuamente bisogno, perché senza di essi nemmeno la storia dei puri politici potrebbe mai articolarsi ; senza questa collaborazione tra la coscienza morale e l'astuzia ferina della politica, questa diventerebbe arida e infernale attività che si illude di costruire la storia e non ammuccia che arida sabbia o fango che non diventa cemento. È l'allegorizzata eterna lotta tra la Chiesa e lo Stato (la chiesa che ciascuno di noi porta nella sua coscienza), senza la quale dolorosa collaborazione non si compie nulla di duraturo nel mondo. Se Jacopo intendesse bene questa sua situazione di uomo religioso, che deve soffrire, combattere e sperare, proprio perché la storia maturi bene i suoi frutti, egli non finirebbe suicida ; ma in lui c'è la coscienza lampeggiante del suo essere religioso, e che quella è la funzione sua nella vita, ma al tempo stesso c'è il terribile dubbio che questa collaborazione religiosa, discorde e concorde alla storia di tutti i giorni, non porti a nulla ; e allora ecco la rinuncia, prospettata dal Parini alfierizzato : metti pure che tu assumi il potere politico, potrai veramente sottrarti all'insania del potere stesso ?

Potrai tu allora inorgoglito dalla sterminata fortuna reprimere in te la libidine del supremo potere che ti sarà fomentata e dal sentimento della tua superiorità, e dalla conoscenza del comune avvilitamento ? I mortali sono naturalmente schiavi, naturalmente tiranni, naturalmente ciechi. Intento tu allora a puntellare il tuo trono, di filosofo saresti fatto tiranno ; e per pochi anni di possanza e di tremore, avresti perduta la tua pace, e confuso il tuo nome fra la immensa turba dei despoti.

Se Jacopo vedesse con chiarezza quello che vediamo noi, che nell'essere strettamente religiosi e pur intolleranti collaboratori della storia che si viene formando, si spiega un'azione utilissima e amica a quella storia stessa, come fosse una specie di rigenerazione, e di lavacro della ferinità della politica, sofferta tutta sulla nostra carne e sulla nostra anima, — allora Jacopo sarebbe fuori della crisi ; come lo siamo noi tutte le volte che riflettiamo con mente calma sulla qualsiasi funzione che ciascuno di noi, per quanto modesta, esercita nella vita di tutti i giorni, con la sua op-

posizione « religiosa ». Ma Jacopo vive la sua angoscia in bilico tra il suo ardore religioso e il suo ardore di azione ; e qui sta il fascino e l'originalità della sua figura, eroe primo del romanticismo italiano. Eroe primo, perché poi Jacopo avrà un successore più intenso di diversa poesia nell'*Adelchi* manzoniano, anch'esso eroe religioso chiamato a compiere opera di guerra, e che esala la sua angoscia in un gemito impotente : *Una feroce Forza possiede il mondo e fa chiamarsi Dritto*.

Orbene Jacopo Ortis coglie lo stato d'animo ancora diviso nel Foscolo tra la religione e la politica ; qualcosa di quello stato d'animo scisso permarrà ancora nei *Sepolcri*, che sono una sinfonia religiosa ma con non domati impulsi di azione e di esortazione civile (*A egregie cose il forte animo accendono L'urne de' forti, o Pindemonte*), con una vocazione frenata all'esortazione tirata ; e solo nelle *Grazie* il poeta comporrà serenamente lo spirito guerriero che entro gli ruggiva, per innalzare un canto, non già alla bellezza come comunemente si ripete, ma alla *armonia celeste* dell'animo, alla misura, alla pudicizia delle passioni : canto politico anche quello, se si vuole, ma d'ordine più trascendentale, perché la poesia è immaginata come un dolente rifugio in un momento in cui l'Italia è afflitta da lutti di guerra (sì che voli improvviso a rallegrarla il carne, dice il poeta) ; e il poeta a Bellosguardo vuole innalzare questa ara che sia un po' come l'iperuranio della poesia in cui lo spirito si riposì e si ritempri dal natio delirar di battaglie. Questo, in breve, il cammino spirituale-poetico-politico (che riesce difficile distinguere in due sviluppi) del Foscolo dall'*Ortis* alle *Grazie*, un cammino analogo a quello che il cristiano Dante percorre attraverso i tre mondi della sua poesia. Poiché anche il Foscolo amò l'allegoria religiosa nella poesia, e, in termini nettamente laici e con un respiro molto più ristretto senza dubbio, ripeté sulla soglia dell'Ottocento l'esperienza di un'anima che, attraverso la tempesta delle passioni, sale a poco a poco al paradiso delle *Grazie*, a questo elisio soglio dove le passioni permangono, ma sono già distaccate in un amoroso ricordo. Il paradiso foscoliano, a differenza di quello cristiano di Dante, è un paradiso dalla luce un po' velata, in cui l'animo riposa sì, ma segnato un po' sempre se non dalle passioni, da soavi cure segrete.

5. LE AMBAGI DEL PROFETA DISARMATO E LO STILE ORACOLARE DELL' « ORTIS »

Tutte quelle nostre osservazioni sono guidate dal pensiero sottinteso che il Foscolo, e Jacopo Ortis per lui, non è un uomo politico, un uomo di azione politica, ma un uomo di religione, un apostolo che qualche volta si illude di potere essere un uomo di diretta azione politica, di potere essere anche lui un despota, ma generoso e liberaleggiante, che si contrapponga al tiranno tortuoso o machiavellico dell'immaginazione volgare, da Jacopo raffigurato nel giovine eroe Napoleone. Si è detto più innanzi che Jacopo è uno spirito savonaroliano, un profeta disarmato, e non uno spirito machiavellico che sappia vivere e stare in sulla volpe e sul leone ; e naturalmente questa nostra osservazione non vuole avvolgersi in un doloroso scetticismo sull'inazione a cui sono condannati gli spiriti savonaroliani rispetto

agli spiriti machiavellici, ma è condotta dalla fede ferma che i profeti disarmati che contemplano nella cella riescono anche loro a una forma di politica trascendentale, che riscatta e purifica la piccola politica quotidiana degli usurpatori e dei tiranni, e che quella loro magnanima rivolta è la migliore collaborazione che essi possano dare alla storia contemporanea, la quale se mancasse, la storia stessa non sarebbe storia, resterebbe ancora allo stato magmatico di detrito, di fango, e non salirebbe ad essere *costruzione* duratura. Jacopo Ortis, che insegnò ai giovani del Risorgimento a morire, per non rinunciare alla libertà, è un maestro artefice di molta vita morale che si agitò nei sotterranei della vita e delle organizzazioni politiche che portarono all'unità della nazione. Senza Jacopo Ortis e i suoi scolari, quell'unità politica poteva essere una forma di arida e razionale burocrazia, ma non un profondo risorgimento di vita morale. La stessa parola *risorgimento* mette l'accento sulla vita morale. Però non dobbiamo stare in dubbio sulla nota scettica dell'orazione del Parini, che è solo scettica in apparenza: Foscolo in verità vive sinceramente e profondamente questa contraddizione interna di Jacopo che, da uomo di religione, si sforzerebbe di trapassare ad essere un uomo politico, un eversore di tirannia, per essere lui stesso un fondatore di stati; e poi d'un tratto egli si arresta, per le parole di Parini:

Intento tu allora a puntellare il tuo trono, di filosofo saresti fatto tiranno: e per pochi anni di potenza e di tremore, avresti perduta la tua pace e confuso il tuo nome fra la immensa turba dei despoti.

Qui il Foscolo riafferma profondamente quello che è il carattere religioso del suo Jacopo: l'uomo di religione che vuole trapassare ad essere il politico puro, cade in quel delitto della tirannide che depreca in altrui; però l'uomo di religione, nonostante le sue velleità di potenza, è respinto sempre indietro dagli avvenimenti, ed è costretto a rifugiarsi in quell'alta rocca della mente e della religione, da cui domina, per altre vie, il mondo.

Ma, dobbiamo aggiungere, se Jacopo si acconciasse a questo suo ufficio di uomo di religione, senza contrasti e tutto soddisfatto del suo diverso ufficio, egli interpreterebbe la sua religione nel senso dell'ozio e non nel senso della virtù. L'originalità e il fascino di Jacopo, in queste pagine di carattere politico, consiste appunto in questa sua contraddizione interna, in questo voler continuamente travalicare i limiti della sua personalità e potenza meramente morale; il che è sempre la caratteristica degli uomini di religione, che si riducono ad esser tali, loro malgrado, in una eterna lotta con questo loro animoso volontarismo di politici fondatori di stati. Fu il destino di uno scolaro proprio del Foscolo, di Mazzini che, se politico trionfante, per dirla con le stesse parole del Parini foscoliano, da *filosofo si sarebbe fatto tiranno*; e la storia vi si oppose e lo preservò al suo più vero ufficio. Ma il Mazzini fu quel grande agitatore che fu, solo perché desiderò e pensò di essere anche un fondatore di stati e di repubbliche; e solo l'astuzia della storia lo spinse a rimanere quello che egli poteva essere, giacché sarebbe egli stato un mediocre agitatore di religione, se egli da sé si fosse limitato a quell'ufficio, al quale invece era solamente respinto dalla logica stessa degli avvenimenti e dalla sua particolare logica di uomo.

Tutto questo discorso per chiarire che la mitologia politica di Jacopo Ortis

non è più quella di un puro alfieriano : l'eroe alfieriano sfugge alla contaminazione storica, per vivere nella sua sdegnosa solitudine di superuomo, mentre Jacopo Ortis asseta questa realtà storica e vi batte il capo perché incapace di dominarla, e però finisce suicida. Ma Jacopo rappresenta un progresso sugli eroi dell'Alfieri ; egli non è e non vuole essere più un solitario despota di sé medesimo, ma vuole essere un elemento attivo della storia contemporanea, ed è solo quella storia che lo respinge. Ugo Foscolo quindi, attraverso questo suo romanzo di ventenne, ha già trasfigurato il tradizionale eroe alfieriano, lo ha immesso nella vita, lo ha *umanizzato* ; il superuomo non c'è più in forma decisa e coerente in Foscolo, ma soltanto in forma episodica. Questa è la novità di Jacopo ; sicché quando si è parlato di mitologia politica di derivazione alfieriana, non si è voluto legare Foscolo all'Alfieri come un pedissequo scolaro, ma come uno scolaro-maestro che, mentre crede di ripetere il verbo del suo genitore ideale, avanza e progredisce su di esso e fa sentire la sua voce nuova. Jacopo è alfieriano nel sentimento sdegnoso di sé, per quel suo furore di patria e di libertà ; ma è già tutto foscoliano per quella malinconia operosa di uomo di religione, che predica i suoi principi, nella conversazione con gli uomini, e col sacrificio della persona dà quasi una consacrazione solenne a quei suoi principi. Morte quindi quella di Jacopo non di un vinto, non di un suicida, ma di *un martire della nuova religione da lui stesso bandita*. L'accento lirico di queste pagine migliori dell'*Ortis*, non è il *furore* di tipo alfieriano, ma la *malinconia*, l'*angoscia* degli spiriti operosi, che pur sentono però la superiorità degli avvenimenti sulla loro forza.

Insieme a questa malinconia e angoscia dell'operare, rileviamo in Jacopo una altra nota, quella del maestro di religione che oracoleggia su questo suo principio religioso che lo muove. Si legga attentamente tutto l'*Ortis*, e si resterà sorpresi del gran numero delle sentenze che si possono estrarre dai discorsi di Jacopo. È il sentenziare che procede da questa sovrabbondanza cordiale, da questo sentimento enfatico della propria rivelazione religiosa. L'enfasi dell'*Ortis*, sia detto una volta per tutte, non è l'enfasi del retore o dell'immaturo, ma l'enfasi dell'uomo di religione che parla quasi *ex tripode*. Da ciò il rapimento e la concisione epigrafica di quelle sue sentenze. Ne cito alcune, che fanno sempre meditare, e che hanno una storia interessante per la loro influenza sul gusto e sulla vita morale dell'Ottocento. In questa, per esempio, difende la passione e la febbrilità propria delle passioni, ciò che costituirà uno degli articoli di tutta la morale romantica :

Coloro che trattano da deboli gli uomini appassionati somigliano quel medico che chiamava pazzo un malato, non per altro se non perchè era vinto dalla febbre.

E il Foscolo rincalza con un motto della Bibbia :

Né Dio sta sempre nella sua maestosa tranquillità, ma si ravvolge fra gli aquiloni, e passeggia con le procelle.

Quest'altra, sulla vanità dei cippi e marmorei monumenti, quando mancano gli spiriti forti per sentire la religiosa legge che si parte dalle tombe :

Sepulture ! bei marmi e pomposi epitaffi ; ma se tu gli schiudi, vi trovi vermi e fetore.

Quest'altra, in accordo stretto cogli insegnamenti dell'Alfieri :

Il Genio non vive se non nell'indipendenza e nella solitudine, quando i tempi vietando gli d'operare non gli lasciano che lo scrivere.

Sentenza, a dire il vero, poco sentita perché ci richiama ad un Jacopo solitario e ritroso alfieriano, quale esso non è in effetti nel suo libro. Più vibrata invece è la sentenza seguente, dove pur si parla di *bile generosa*, frase coniata dall'Alfieri :

Nella società si legge molto, non si medita e si copia: parlando sempre si svapora quella bile generosa che fa sentire, pensare e scrivere fortemente; per balbettar molte lingue si balbetta anche la propria.

Aforisma che fa pensare a quella definizione che nel sonetto *Alla Musa* il Foscolo diede del suo poetare « rade, operose rime », cioè lavorate con molta cura ad esprimere questa intensità del sentire e questa assidua vigilanza sul proprio dire, perché la *bile generosa* non svapori nelle facili parole.

Un'altra sentenza di stampo alfiereggiante, ma già distaccata con un tono nuovo, è questa dove si parla dei liberi ingegni nella tirannide :

Si palpa le ricchezze e la possanza, e si paventa perfino di essere grandi perché la fama aizza i persecutori, e l'altezza di animo dà a sospettare i governi : e i principi vogliono gli uomini tali da non riescire né eroi né incliti scellerati mai.

Aforisma che doveva ritrarre in anticipo il dramma di molti ingegni e di molte coscienze nella fase preparatoria del nostro Risorgimento. E parlando del mutato clima morale che già nei primi dell'Ottocento si delineava in Italia, rispetto al clima proprio ancora degli ultimi decenni del Settecento, così Jacopo scrive :

La natura crea di propria autorità tali ingegni da non poter essere se non generosi ; venti anni addietro si fatti ingegni si rimanevano inerti ed assiderati nel sopore universale d'Italia, ma i tempi d'oggi hanno ridestato in essi le virili e natie loro passioni ; ed hanno acquistato tal tempra che spezzarli puoi, piegarli non mai.

E per quelli che aspettavano la libertà dallo straniero, Jacopo ancora scriveva :

Moltissimi dei nostri presumono che la libertà si possa comperare a denaro ; presumono che le nazioni straniere vengano per amore dell'equità a trucidarsi scambievolmente sui nostri campi onde liberare l'Italia.

Motivo che, comè abbiamo avvertito, prelude a quello che il Manzoni esprimerà nelle ultime strofe del primo coro dell'*Adelchi*.

Un'altra sentenza di apparenza giacobina ma che voleva essere una postulazione di un più intimo sentire religioso, perché senza religione la patria stessa non può risorgere, è quella già ricordata che l'Italia ha preti e frati, non già sacerdoti, e che dove la religione non è inviscerata nelle leggi e ne' costumi d'un popolo, l'amministrazione del culto è bottega. È poi questo pensiero, che si accorda con quella concezione stoica che il Foscolo ebbe di tutta la storia:

Niuna generazione ha mai veduto per tutto il suo corso la dolce pace ; la guerra fu sempre l'arbitra de' diritti, e la forza ha dominato tutti i secoli.

Qui siamo già fuori dal vago umanitarismo settecentesco, ma non c'è nulla

dell'arido intellettualismo degli hegeliani che si diffondeva in quegli anni in Europa: c'è una visione virile ma sempre dominata da un'alta compassione storica. Quest'altro aforisma ci richiama a noti versi dei *Sepolcri*, sulla *forza operosa* che volge di moto in moto le cose dell'universo:

La materia è tornata alla materia; nulla scema, nulla cresce, nulla si perde quaggiù, tutto si trasforma e si riproduce.

E sulla sopravvivenza metafisica delle tombe, ecco quest'altro celebre aforisma:

Geme la natura perfin nella tomba, e il suo gemito vince il silenzio e l'oscurità della morte.

Un'altra frase, che fu ripetuta per molti decenni nei primi sessantanni dell'Ottocento:

Noi tutti italiani siamo fuorusciti e stranieri in Italia: e lontani appena dal nostro territorio, né ingegno né fama, né illibati costumi ci sono di scudo; e guai se t'attenti di mostrare una dramma di sublime coraggio.

E poi quell'altra sentenza, che abbiamo richiamato più avanti, sugli amori della moltitudine che sono brevi e che per avere i suoi applausi conviene o atterrirli o ingrassarli, e ingannarli sempre. E questa che faceva riscontro a frasi pronunziate talvolta dallo stesso Napoleone, in conversazioni di società:

L'umanità geme al nascere d'un conquistatore: e non ha per conforto se non la speranza di sorridere su la sua bara.

E questa che è di diretta derivazione vichiana:

L'umano genere, appunto quando è prossimo a morte, rinasce vigorosissimo.

E un altro aforisma, riprova della fede operosa del Foscolo, al di là dei termini della vita:

Scrivete a quei che verranno, e che soli saranno degni d'udirvi, e forti da vendicarvi.

Sentenza che si collega al famoso sonetto dell'Alfieri *Tempo verrà*: O vate nostro, eppur create hai queste età che profetando andavi!

E si potrebbe ancora allungare la rassegna; ma il fascino di queste sentenze, è che esse non nascono allineate pedantesamente ma sorgono sul volgersi tempestoso delle passioni. Nulla di freddo, e nemmeno di altamente scientifico come negli aforismi di Machiavelli, ma con frase dantesca si potrebbe dire che queste del Foscolo sono *parole e sangue*, passione che brucia e filosofia che si sublima su quella passione. Tutti questi aforismi sono poi segno e lievito dell'alta mente storica di Foscolo, che fu non soltanto un poeta ma un pensatore. La sentenza *l'alterna onnipotenza delle umane sorti* ha un precedente nell'*Ortis*, dove, con spaziosa ragione, si giustifica l'avvicendamento degli stati nella storia del mondo:

Le sciagure derivano dall'ordine universale, e il genere umano serve orgogliosamente e ciecamente ai destini. Noi argomentiamo su gli eventi di pochi secoli: che sono eglino nell'immenso spazio del tempo? Pari alle stagioni della nostra vita mortale, pajono talvolta gravi di straordinarie vicende, le quali pur sono comuni e necessarij effetti del tutto.

Tutte le nazioni hanno le loro età. Oggi sono tiranne per maturare la propria schiavitù di domani: e quei che pagavano dianzi vilmente il tributo, lo imporranno un giorno col ferro e col fuoco. La terra è una foresta di belve. La fame, i diluvj e la peste sono ne' provvedimenti della natura come la sterilità di un campo che prepara l'abbondanza per l'anno veggente: e chi sa? fors'anche le sciagure di questo globo apparecchiano la prosperità di un altro.

6. LO STORICISMO DOLENTE DEL FOSCOLO

Queste pagine del giovane Foscolo caratterizzano in forma costante quello che abbiamo chiamato il particolare *storicismo* doloroso del Foscolo. Il Foscolo è alieno da ogni crudezza machiavellica o hegeliana, ma egli pure accoglie le vaghe suggestioni dell'hegelismo che si andava allora diffondendo in Europa; però lo sparge di un dolente cristianesimo laico, come di compianto per questa legge dura dell'alterna onnipotenza delle umane sorti. A tali idee il Foscolo rimarrà fedele per tutta la sua vita, e quando nel 1809 sarà professore a Pavia le ribadirà in una sua orazione *Sull'origine e i limiti della giustizia*. Un suo amico e ammiratore, Luigi Pellico, ascoltata quell'orazione, ne rimase scandalizzato e così scrisse a Stanislao Marchini, in data 30 giugno:

Tempo fa sono stato vari giorni in Pavia da Foscolo, ed ho assistito ad una promozione legale per cui fece nell'aula un discorso: *Dei limiti del giusto* col quale viene a distruggere l'opinione di ogni diritto delle genti, della giustizia universale, e ripone per base di ogni società, di ogni diritto, di ogni ragione, la forza.

Ora quell'*Orazione* del 1809 è interessante perché il Foscolo prende posizione contro le dottrine dello Stato-Giustizia, agitate nel Settecento ed egli si fa promotore di principj che avranno largo sviluppo nel sec. XIX e nel sec. XX sullo Stato-Potenza, ma il suo sentimento della Forza ha qualcosa di trepidante e una infinita malinconia (nulla dunque da spartire con gli aridi machiavellisti d'ogni tempo); se sogna che le tendenze guerriere ed usurpatrici dell'uomo possano essere temperate dalla compassione e dal pudore, « forze educate della società ed alimentate dalla gratitudine o dalla stima reciproca ». Nell' *Ortis*, ha scritto: « *O compassione, tu sola non sei una virtù usuraria* ». Però si può concludere che questo storicismo fermo del Foscolo ha qualcosa di lacrimato, di cristiano, pieno di dolente ritrosia, e non si tratta di un'arida dottrina della mente e tanto meno di una forma di cinismo storico, ma di qualcosa di profondamente sofferto e che impegna tutta l'umanità dell'uomo come politico e come poeta.

Anche della famosa lettera a Napoleone, ricordata nel precedente articolo, c'è da rilevare in modo particolare quell'accenno al *despota*, che riflette il più profondo sentire liberale del Foscolo:

Ma poiché la nostra salute sta nelle mani di un conquistatore; ed è vero *purtroppo* che il fondatore di una repubblica deve essere un despota....

Quel *purtroppo* è una parentesi che illumina il pensiero liberaleggiante dell'autore; si tratta di una dura necessità contingente a cui il Foscolo si inchina, ma con rammarico dolente. Lo scolaro dell'Alfieri non ha tradito il maestro. Non solo:

ma nel richiedere l'opera liberatrice di Napoleone, Foscolo osa anche ricordargli il trattato di Campoformio con cui Venezia era ceduta e trafficata all'Austria. Tu sei « in dovere di soccorrerci non solo perché partecipi del sangue italiano, e la rivoluzione d'Italia è opera tua, ma per fare che i secoli tacciano di quel Trattato che trafficò la mia patria, insospettì le nazioni, e scemò dignità al tuo nome ». Un linguaggio così dritto e mordente non solo non è di un adulatore, ma nemmeno di un gregario ossequioso : c'è veramente il *liber'uomo Niccolò Foscolo*, e si potrebbe dire che esso ricorda il linguaggio di Plinio a Traiano, nel *Panegirico* rifatto dall'Alfieri ; ma lì si tratta di una finzione letteraria, qui di una realtà politica, in cui il giovanissimo Niccolò Ugo si misura con l'autorità di un potentissimo e acclamatissimo despota. Qui non solo Foscolo continua ad alfiereggiare, ma addirittura trasferisce il teatro tragico del maestro nella corte dei potenti. Quindi non è lecito parlare di oscillazioni nell'animo del Foscolo, nei riguardi di Napoleone dopo il 1799 : è ridicola pretesa quella di alcuni storici moralizzanti, i quali si rammaricano di questa pretesa oscillazione di sentire in un così grande poeta e così grande spirito. Ma, a dire il vero, quelle oscillazioni apparenti e verbali testimoniano del doloroso sentire e dell'ansia politica del Foscolo, il quale non aveva anima piccola di partitante e di gregario, e prima di liquidare la storia contemporanea che si muoveva attorno a lui, procedeva nei suoi giudizi con dolente ritrosia alle volte, con accese reazioni e incursioni polemiche quando era toccato sul vivo dei problemi nazionali e della libertà. Si scorra il suo epistolario, e più le sue poesie, su cui si riflette questo oscillare del suo sentimento almeno fino al 1806 : da quell'anno egli allora fu decisamente antinapoleonico. Questo angoscioso andirivieni del suo giudicare e sentire politico non è per noi segno di debolezza o di opportunismo pratico : anzi è una forma di profondo pudore davanti ai personaggi e agli avvenimenti della storia contemporanea. I partigiani troppo sbrigativi sono spiriti superficiali e volgari. Quelli che vantano un sentire e un giudicare rettilineo, o sono dei manichini della vita politica, imbottiti di un codice di leggi che ne regolano la vita interna come fantocci, o dei dommatici per i quali il pensiero mai non muta, o dei prammatici che volontariamente forzano, per giuoco di sofismi, il loro atteggiamento sempre in una determinata direzione. Noi amiamo di più il Foscolo, tutte le volte che cogliamo le testimonianze di questa sua angoscia e trepidazione spirituale, che egli porta nei suoi versi effondendone la tristezza ò di un tratto bruscamente esasperando i termini del suo sentire di ribelle. Già sappiamo quello che il Foscolo sente nell'*Ortis*, di Napoleone, e per quello che dice direttamente e per le allusioni indirette.

Sull'antinapoleonismo di coteste pagine non ci può essere alcun dubbio. Eppure contemporaneamente, il Foscolo scriveva l'ode *All'amica risanata*, che è proprio del 1802, e in quell'ode noi cogliamo un accenno non di adulazione per Napoleone, ma un accenno polemico contro l'Inghilterra, la nemica di Napoleone : *Ella* (cioè Bellona) *il cimiero e l'egida Or contro l'Anglia avara E le cavalle ed il furor prepara*. Dove si allude ai preparativi guerreschi di Napoleone contro l'Inghilterra, dopo la pace di Amiens (1802). La guerra scoppiò infatti nel maggio del 1803. L'epiteto di *avara* (avida di dominio, cioè), era comune allora nella pubblicistica politica insieme a quello di *perfida Albione*, e sono epiteti entrambi di origine della propa-

ganda francese. Se qui c'è debolezza, è debolezza letteraria dello scrittore che indulge a un epiteto-luogo comune.

A noi pare di poter concludere, con sufficiente sicurezza, che il Foscolo fu sempre fedele a sé stesso, e al suo sentire più profondo; cioè egli non parteggiò per un uomo (Napoleone) o per una nazione sua avversaria (l'Inghilterra), ma soltanto per l'indipendenza e la libertà della sua patria: piegò quindi verso l'una o verso l'altra, a secondo che in lui balzava e si accendeva il mito della risurrezione dell'Italia. Il suo oscillare fu dunque l'oscillare dell'uomo magnanimo e generoso che, preso da un suo ideale civile, presta or all'uno or all'altro una generosa complicità al suo sentire; ma quando Foscolo avverte la menzogna, o l'aggravarsi del despotismo, che non porta rimedio e conforto alla patria, passa egli decisamente all'opposizione. Sicché, possiamo dire che, nonostante alcune apparenze verbali, egli nel suo fondo è stato sempre antinapoleonico, anche quando presta omaggio al suo giovan eroe, al suo Bonaparte, perché *liberatore*. C'è un sonetto che si suppone che sia stato composto dal Foscolo ventenne, tra i primi mesi del 1799 e il gennaio del 1801. In esso c'è la confessione angosciosa della guerra che egli era chiamato a combattere:

Non son chi fui; però di noi gran parte:
questo che avanza è sol languore e pianto.
E secco è il mirto e son le foglie sparte
del lauro, speme al giovanil mio canto.

Perché dal dì ch'empia licenza e Marte
vestivan, me del lor sanguineo manto,
cieca è la mente e guasto il core, ed arte
l'umana strage, arte è in me fatta, e vanto.

La seconda quartina ha un pathos drammatico, che prelude al gemito di Adelchi: (« Anfrido, Qual guerra! », *Adelchi*, Atto III, scena 1^a). In Foscolo c'è soltanto l'insofferenza per la irriguardosa rivoluzione (l'*empia licenza*) che sovvertiva la tradizione e per Marte che veste lui, poeta e uomo umanissimo, del suo *sanguineo manto*.

Il Foscolo, è bene dirlo, non è più il puro alfieriano che deplora la vita della milizia, come strumento della tirannide; egli anzi ha assai belle pagine dove esalta questa vocazione del soldato-cittadino. Ma per lui il *cittadino di una patria libera* è il sentimento dominante, ed il soldato vi si accompagna solo a dare forza e concretezza al sentire del cittadino. Il Foscolo è stato ufficiale combattente a Cento e a Forte Urbano (contro gl'insorti) nella primavera del '99 e contro gli Austro-Russi invasori della Cisalpina, alla Trebbia il 19 giugno, e a Novi il 15 agosto. Quando i Cisalpini si ridussero in Genova, il Foscolo rimase nella città assediata e si distinse nella presa del forte dei Due Fratelli. Nella sortita del 1^o maggio 1800, egli rimase ferito, e accanto a lui cadde il generale Giuseppe Fantuzzi, sicché indirizzando una lettera *Al Consiglio legislativo della Repubblica Italiana*, il 1^o luglio 1802, poteva rivendicare la cittadinanza italiana, fra l'altro « per avere animosamente combattuto ne' più difficili tempi per quasi due anni in favore della Repubblica, riportando prigionia, attestati e ferite; e segnatamente a Genova, dove, anche per opera mia fu ripreso il forte dei Due Fratelli, prima della discesa di Bonaparte e così protratto

l'assedio di Genova e salvata l'Italia ». E in una lettera al ministro della Guerra della Cisalpina del 24 luglio 1801 (5 termidoro, a. IX) aveva scritto :

Ho militato non per ambizione né per interesse, ma per la salute della Repubblica. Ho combattuto a Cento, a Forte Urbano, a Genova e in Toscana, riportando prigionia, attestati e ferite.

In Toscana, il Foscolo combatté nel 1800, sotto il generale Pino. Queste esperienze e questo sentire del Foscolo ci aiutano a comprendere il lievito politico che si muove sotto alcuni versi del *Sepolcri* e ci aiutano intanto a intendere il nuovo concetto di *nazione* come non un dato di natura, ma una conquista e opzione spirituale. Poesia a parte, l'animazione politica del carme è decisamente antinapoleonica; fosse vero o non fosse vero che il Foscolo prenda l'ispirazione per combattere l'editto di S. Cloud del 1804, riconfermato per l'Italia nel 1806 (è legittimo il dubbio che egli si riferisse proprio a quell'editto: c'era già tutta una precedente legislazione austriaca, che condannava le tombe fuori delle città, ed il Parini, che avrebbe per compagno nella fossa qualcuno che lasciò sul patibolo i delitti, era morto nel 1799!). L'ispirazione antinapoleonica per noi è chiarissima in quei versi: « ove dorme il furor d'inclite gesta », e poi ancora negli altri versi: « già il dotto e il ricco e il patrizio vulgo ». Dove c'è allusione ai tre collegi elettorali istituiti da Napoleone e che egli trasportò anche nel « bello italo regno »; gli intellettuali, i ricchi, i nobili chiamati *vulgo*, con reminiscenza di modi simili già da noi ritrovati nell'*Ortis*. È significativo poi che Foscolo, volendo ricordare un eroe, rievocò proprio Nelson vincitore di Napoleone ad Abukir (10 agosto 1798). Noi dobbiamo interpretare un poeta, per quelli che sono stati i suoi veri sentimenti, e non per le sue manifestazioni formali: l'antinapoleonismo era congenito alla sua educazione di alfieriano, e sia pure di alfieriano che trasferisce la sua lotta politica da un mondo platonico in un mondo storico. Anche per Roma o Parigi o Londra, è significativo che egli non amò queste grandi capitali di tre grandi imperi, il romano, l'inglese, e l'impero napoleonico. Le due città che sorridono alla sua fantasia di poeta, nei *Sepolcri*, sono Firenze e Atene, culla di grandi civiltà letterarie e di sentire repubblicano. L'unico accenno che noi troviamo nei *Sepolcri* alla grande Roma, è in quel verso neutro 240, dove si parla del « regno della Giulia gente ».

7. FOSCOLO POETA E STORICO DEI « VINTI » E LA SUA CONCEZIONE RELIGIOSA DELL'AMORE

Ma si vorrebbe ancora richiamare l'attenzione del lettore su un altro tratto del non mai pedantesco sentire del Foscolo: nel 1812 e 1813, la potenza di Napoleone e dei napoleonidi, era nel suo declino. Ebbene proprio in quegli anni lì, nelle *Grazie* effonde la sua simpatia dolorosa per la viceregina di Milano, la Amalia Augusta, la moglie di Eugenio Beauharnais. E tutto questo in accordo con la sua logica poetica più profonda: i *Sepolcri* possono definirsi, e sono stati definiti, un pantheon dei Grandi; ma bisogna aggiungere un pantheon dei grandi vinti. Gli eroi che dominano il carme non sono Ulisse o Napoleone, gli uomini dal senno

astuto, ma gli uomini dal generoso sentire, Nelson che si scava la bara nell'albero della nave trionfata e si rende familiare con i pensieri di morte (anche lui dunque un alfieriano), Aiace a cui è stato fatto torto perché gli sono state carpite le armi di Achille, e infine Ettore il vinto: « E tu onore di pianto Ettore avrai ». Nulla di strano dunque in questo inno di melodiosa tristezza per la viceregina di Milano, nel momento del tramonto della gloria e della potenza di Napoleone e dei napoleonidi.

In un inciso di un suo scritto pubblicato nel V volume delle *Opere*, (p. 561), il Foscolo scrive di questa donna: « Io del passato governo non bramo se non la viceregina perché era bellissima giovane, e principessa graziosa ed elegantissima quanto le Grazie, e madre di figli italiani ». E nei versi scrive:

Finché piacque agli Dei, o agl'infelici
cara tutela, e di tre regie Grazie
genitrice gentil, bella fra tutte
figlie di regi, e agl'Immortali amica!

Dove c'è da notare quel discretissimo inciso *Finché piacque agli Dei*, che è una velata allusione alla caduta del Regno italico e alla scomparsa del napoleonide e della sua consorte dalla reggia insubre. In quei versi dedicati alla viceregina Amalia Augusta, si respira un'atmosfera da *Sepolcri*, dell'episodio della preghiera di Elettra e del vaticinio di Cassandra, con qualcosa di più gentile e di meno funereo. La viceregina implora, in quei versi, una morte dolce (*lenta*) al marito che poteva cadere in combattimento e piena di presagi dell'immortalità e della sopravvivenza nell'Eliso.

Tutto il Cielo t'udia quando al marito
guerreggiante a impedir l'Elba ai nemici
pregavi lenta l'invisibil Parca
che accompagna gli Eroi, vaticinando
l'inno funereo e l'alto avello e l'armi
più terse e giunti alla quadriga i bianchi
destrieri eterni a correre l'Eliso.

Vaticinante la Parca il compianto dopo morte (*l'inno funereo*), la tomba eminente (*l'alto avello*, fabbricato, cioè, su luoghi alti sul livello del mare, secondo la tradizione accreditata da Omero), e le armi più terse, laggiù nell'Eliso. E aggiunti alla quadriga nivei cavalli immortali (*eterni*), per le giostre che l'eroe continuerà a correre pei Campi Elisi, secondo la tradizione omerica e accettata da Virgilio che gli eroi continuino a esercitarsi nell'al di là. E un eroe foscoliano non può avere sorte diversa dagli eroi antichi di Omero e di Virgilio. Sono questi, versi bellissimi: quando il Foscolo tocca del suo oltretomba, che è sempre l'oltretomba degli eroi e dei grandi vinti, il verso gli risuona di una commozione più profonda, come poesia e insieme come religione. Questo inno dedicato a l'ultimo napoleonide, nel tramonto della sua potenza, testimonia del sentire politico perpetuo del Foscolo, il quale sdegna chi a' fasti di fortuna applaude, ché riverisce soltanto gli eroi belli di fama e di sventura. Anche l'astuto Ulisse ha il clemente e pio affetto del poeta quando egli approda alla sua Itaca, dopo diverso e doloroso esiglio.

Ci sono tre versi nell'episodio del II delle *Grazie*, relativo alla viceregina Amalia Augusta, che meritano di essere letti e conosciuti. Possono essere una definizione per il critico dell'atteggiamento del Foscolo davanti ai grandi vinti. La definizione che i *Sepolcri* sono il pantheon dei grandi vinti, in fondo, è suggerita da questi tre versi delle *Grazie*:

Sdegnan chi a' fasti di fortuna applaude
le Dive mie, e sol fan bello il lauro
quando Sventura ne corona i prenci.

È significativo poi che, tramite alla contemplazione e celebrazione dell'eroe vinto, sia sempre una donna: Cassandra nei *Sepolcri*, la viceregina qui nelle *Grazie*. E il poeta è consapevole di questa sua predilezione gentile, e versifica anche, di seguito ai versi citati, quest'altra nota della sua poetica e della sua etica.

Ma più alle Dive mie piace quel carme
che d'egregia beltà l'alma e le forme
con la pittrice melodia ravviva.

Qui c'è un po' tutto il segreto sentimento delle *Grazie* e di tutta l'opera del Foscolo, di cui tracce riscaveremo anche nelle pagine dell'*Ortis*. Per Foscolo, in tutta la sua poesia, le donne sono sempre *ispiratrici di soavi affetti* e di *immagini leggiadre*. Solo attraverso di esse, imitatrici delle *Grazie*, il mondo apprende le virtù della misura, della discrezione, della pudicizia, dell'armonia. Il Foscolo, amatore strenuo di donne, ebbe altissimo senso religioso della donna. Tutti i biografi insistono nell'offenderlo o nel difenderlo per i suoi troppi amori (gli eruditi hanno elencato 18 donne, da lui tutte ardentemente e sinceramente amate), e dalla *Vita* scritta dal Chiarini a quella recente del Saponaro si ha l'impressione di assistere a un processo al Foscolo amante, e sia pure qua e là in tono difensionale. Ma bisogna oltrepassare i termini troppo biografici delle varie avventure del Foscolo (il quale, attraverso quelle, rischia di assomigliare a un D'Annunzio, che fu veramente un *dilettante di sensazioni* anche nella vita, oltre che nell'arte, per questo capitolo, assai lungo, delle donne), poiché non si tratta di materialistiche esperienze erotiche, ma di una aspirazione al divino, ché la dea demoniaca di quella religione laica fu per l'appunto la donna.

L'eroe foscoliano è sempre dunque di derivazione alfieriana, ma è un eroe ormai ammorbido dalla malinconia quale gli eroi dell'Alfieri non conoscono, e visto sempre nella luce elisia dell'alto avello. E codesto è vero e profondo sentire religioso: come per il cristiano Manzoni, c'è la celebrazione dell'amore ma nel momento in cui esso trapassa nell'eterno (torna immortal l'amor sopito in Ermengarda, ma in Ermengarda morente che sgombra al tempo stesso dall'ansia mente i terrestri ardori), e c'è la celebrazione della gloria di Napoleone solo quando l'eroe si avvia per i campi eterni ove è silenzio e tenebre la gloria che passò — così, per una più terrena religione, l'eroe foscoliano viene esaltato sempre in un ritmo che è di amoroso lamento. Questo avviene di Aiace, avviene di Ettore nei *Sepolcri*, avviene di quest'ultimo napoleone nelle *Grazie*. E tutte le volte, è tramite a quella funerea celebrazione una

donna. Anche le stesse Parche sono illeggiadrite in vaghi contorni musicali di fantasmi femminili:

E pianto, ed inni, e delle Parche il canto.

E anche il Parini è illuminato dal sorriso di una donna, di una musa:

E tu venivi, E sorridevi a lui sotto quel tiglio.

Per il Foscolo, le donne, emulatrici delle Grazie, sono intelligenze intermedie tra le Grazie e i poeti, a quello stesso modo che le Grazie erano « Deità poste in mezzo fra gli uomini e gli Dei, *abitanti* sulla terra invisibili ai mortali, eppur facendo sentire intorno i buoni effetti di lor presenza » (FOSCOLO, *Frammenti*). È una rinnovata teoria, si è detto, in termini classici e mondani, della concezione guinicelliana e dantesca, degli angeli o intelligenze celesti che presiedono ai vari cieli, e delle donne che, accogliendo quelle influenze celesti come creature angelicate, le trasmettono agli uomini. Il ravvicinamento che qui si fa ha naturalmente soltanto un valore dichiarativo e didascalico, ché i termini e lo spirito delle due concezioni sono lontanissime fra loro; ma bisogna tener presente questo principio, per intendere il valore e il significato, non solo delle *Grazie*, ma delle due cdi, dei sonetti amorosi, e dello stesso *Ortis*. Si prenda, per esempio, il sonetto *Al Lungarno di Firenze*: « E tu nei carmi avrai perenne vita, Sponda che Arno saluta in suo cammino ». Nelle due terzine c'è l'evocazione della donna amata, come fosse un fantasma religioso, una Diva:

Per me cara, felice, inclita riva
ove sovente i piè leggiadri mosse
colei che vera al portamento Diva

in me volgendo sue luci beate,
mentr'io sentia dai crin d'oro commosse
spirar ambrosia l'aure innamorate.

In genere, gli interpreti di questi versi, indulgendo a vezzi di bassa letteratura giornalistica, vedono in essi una scena da stilnovi: ma non c'è la donna angelicata, ma la donna-dea effusa di pagana sublimità, quale il Foscolo ha sempre celebrato nelle due odi e poi celebrò nelle *Grazie*. Perfino la Teresa dell'*Ortis* rappresenta una aspirazione, sia pure ancora troppo passionale, a questo ideale della donna-dea pagana. Anche l'espressione delle *aure innamorate commosse dai crin d'oro* che spirano ambrosia, sono *aure* e atmosfera tutta classica e pagana, e l'*innamorate* vuole esprimere non il tremito di umiltà religiosa degli stilnovisti, ma la voluttà del compenetrarsi delle aure di ambrosia divina. La sensibilità, quando non è generica, non può confondere i toni di poesie diversissime, e storicamente remote tra loro. La poesia non può essere sentita fuori dalla storia (cioè dalla sua *forma* storica); se si prescinde dal suo tono storico, si lascia cadere anche il suo tono poetico. Questo sia detto per i *sensibilisti*, e per gli interpreti così detti evocativi, che, interpretando stilnovisticamente questi ed altri versi del Foscolo, si lasciano sfuggire quello che è il segreto più profondo della poesia amorosa del Foscolo. Ma comunque sia sfocata cotesta interpretazione stilnovistica, essa concorre nella nostra idea critica che il sentimento della donna

nel Foscolo è un sentire religioso, un sentire religioso-pagano, o, se piace meglio, laico-mondano. Così intendendo, noi ci spieghiamo il rapimento religioso dei versi *All'amica risanata*, dove la donna è presentata come « ristoro unico a' mali » delle « nate a vaneggiar menti mortali »:

E in te beltà rivive,
l'aurea beltate ond'ebbero
ristoro unico a' mali
le nate a vaneggiar menti mortali.

E nella stessa ode *All'amica risanata*, noi non sorridiamo, come di una trasfigurazione convenzionale, quando la donna appare al poeta *sacerdotessa* di Venere; così come sacerdotesse delle *Grazie*, sono presentate tre donne del tempo, che vestivano panni e mangiavano come tutte le comuni mortali. Questa trasfigurazione mitica della donna non è artificio letterario, convenzionale, accademico, alla Monti che popola il mondo di divinità del vecchio e assai trito Olimpo, ma procede da questo profondo sentire religioso-classico di cui s'è detto. Anche il linguaggio è spia del sentimento del poeta: un linguaggio dove, quasi istintivamente, le parole classiche si sostituiscono alle parole moderne. A parte la parola *ambrosia*, termine assai caro al Foscolo, la critica letteraria ha messo in rilievo i termini classici che ci sono in quella seconda ode: il *bisso*, i *monili*, i *candidi coturni*, i *cori notturni*, i *novelli numeri*, l'*aureo pettine*, la *rosea ghirlanda*, l'*arpa*, etc.. Anche altri versi amorosi di qualche sonetto meramente passionale, vanno sentiti con questo afflato religioso-estetico. Non c'è soltanto l'amore, come amore, ma c'è l'amore come religione. Il Foscolo possedette veramente una visione religiosa dell'amore, come di una forza cosmica. Si legga la lettera del 15 maggio, dove c'è il ricordo di un bacio della donna amata; ma quel bacio è come dimenticato e c'è la trasfigurazione dell'universo, e l'avventura di amore di Jacopo diventa una teoria della genesi delle arti belle: le arti belle figlie dell'amore.

8. LA NUOVA INCARNAZIONE DEL FOSCOLO: DIDIMO CHIERICO

Non per desiderio delle digressioni e per prepotente inclinazione verso i miti poetici, pur parlando del Foscolo politico, si è costretti a risalire a questo Foscolo amante e ditirambico esaltatore della cosmicità dell'amore. Perché la patria e la donna non furono un binomio per Foscolo, ma una semplice endiadi. Non si può intendere l'amor patrio del Foscolo, scompagnato dal suo amore per la donna; e per spogliare questa affermazione da ogni equivoco biografico, e perché l'endiadi sia veramente un'unità, non c'è altra via che trasportare la quistione su un piano superiore, su quello trascendentale del sentire civile e religioso. Né vale dire che tutto questo è romanticismo, e che ora le cose vanno diversamente nel mondo, e che quel mito romantico della donna, dopo settanta o ottant'anni, degenerò in deliquescenze che a tutti ripugnano. Come storici, bisogna annotare che per un notevole lasso di stagioni e di anni il costume introdotto da Jacopo perdurò nel costume della vita italiana ed europea. Ma nel Foscolo

siamo ancora alle origini vigorose di quel mito, e non dobbiamo far pesare su di esso quello che è venuto dopo. C'è uno scritto del Foscolo del 1813, *Notizia intorno a Didimo Chierico*, dove si legge:

Usava per lo più nei crocchi delle donne, però ch'ei le reputava più liberamente dotate dalla natura di compassione e di pudore; due forze pacifiche, le quali, diceva Didimo, temprano sole tutte le altre forze guerriere del genere umano.

Per questa *Notizia intorno a Didimo Chierico*, si deve dire che essa ha un'importanza simbolica, a cui gli storici fino a ieri hanno prestato forse troppo poca attenzione. Didimo Chierico è la nuova incarnazione di Ugo Foscolo, dopo che egli si è spogliato degli abiti scompigliati di Jacopo Ortis. Egli cominciò ad accarezzare quel personaggio tra il 1805 e il 1806, dopo la dura vita militare che aveva temprato a nuovo il suo spirito. Esso nacque contemporaneamente alla traduzione del *Viaggio sentimentale* dello Sterne (1805-1813), che rappresenta una crisi d'arte perché c'è già stata innanzi una crisi di coscienza. La prosa della traduzione è tutta venata di un amaro umorismo, ed è, per la sola distanza di quattro anni, molto lontana dalle forme accese e oracoleggianti dell'*Ortis*. Crisi d'arte e di umanità, analoga a quella che si rivela nell'epistola a Vincenzo Monti, al cui stato d'animo consuona tecnicamente lo stile, esemplato sull'apparente tono pedestre delle *Epistole* oraziane: quelle *Epistole*, che Didimo Chierico, peregrinando da Ostenda sino a Montreuil per gli accampamenti militari, prendeva a tema per le sue omelie estrosamente improvvisate ai commilitoni. Didimo Chierico rappresenta la riflessione ironica sulle proprie violente ed accese passioni; la passione non è negata, ma è ritirata più in fondo nell'animo, venata dalle rughe dell'ironia, un'ironia delle cose che è poi una forma di alta ironia su sé stesso. È l'ironia che è lo stesso limite del buon gusto; sicché possiamo dire che Didimo è lo stesso Jacopo, che si ravvia gli scompigliati capelli rossi (il *crin fulvo* del sonetto autoritratto) e si presenta al mondo vestito da prete, ma da prete che non assume gli ordini sacri. Si direbbe che è atteggiamento il suo, analogo a quello del suo maestro Alfieri, che, nel periodo maggiore della sua crisi di uomo libero, si spoglia dei suoi averi donandoli alla sorella in cambio di un vitalizio, e d'allora smette gli abiti vistosi di tipo feudale e settecentesco e indossa un abito nero o turchino da precettore. È la rivoluzione o la rivolta di questi superuomini che cominciano a fare i conti con la storia e col nuovo costume; e si censurano.

Vestiva da prete: non però assunse gli ordini sacri; e si faceva chiamare Didimo di nome e Chierico di cognome; ma gli rincresceva sentirsi dar dell'abate. Richiestone, mi rispose: — *La fortuna m'avviò da fanciullo al chiericato; poi la natura mi ha deviato dal sacerdozio: mi sarebbe rimorso l'andare innanzi, e vergogna il tornarmene addietro: e perché io tanto quanto disprezzo chi muta istituto di vita, mi porto in pace la mia tonsura e questo mio abito nero: così posso o ammogliarmi, od aspirare ad un vescovato.* Gli chiesi a quale de' due partiti s'appiglierebbe. Rispose: — *Non ci ho pensato; a chi non ha patria non istà bene l'essere sacerdote né padre.*

Nella nuova crisi di coscienza ormai matura, il Foscolo rimane ancora fedele ai principî alfieriani: «a chi non ha patria non istà bene l'essere sacerdote, né

padre », che è un aforisma analogo alle note proposizioni antimatrimoniali dell'Alfieri che non bisogna procreare figliuoli per non accrescere servitori alla tirannide.

Didimo Chierico rappresenta dunque una nuova incarnazione del Foscolo. Nell'*Ortis* il tipo di prosa è quello lampeggiante e oracoleggiante, possiamo dire di tipo esclamativo: se il Foscolo avesse continuato per quella via, sarebbe finito un retore, e la sua enfasi, giustificabile nell'*Ortis*, sarebbe diventata monotona e stucchevole. Interviene quindi, dopo quattro anni di macerazione di vita, di autocritica e di stile, l'*ironia*, la musa degli appassionati e degli accesi, quell'interno limite del gusto, da noi eretta contro la nostra esuberanza, contro il prorompere dei nostri affetti; l'*ironia* è la maturità del nostro sentire e della nostra discrezione. Però nasce un nuovo personaggio nella fantasia del Foscolo: non più Jacopo Ortis, ma Didimo Chierico. Didimo è il nome di un dotto alessandrino, il Chierico è un cognome allusivo alla vocazione nativa del Foscolo: uomo chiamato al sacerdozio, a un sacerdozio moderno e laico, a una missione di profeta e di vate. Da vari scritti del Foscolo si desume questa sua poetica del poeta-vate, che è di derivazione alfieriana e vichiana. Per il Vico il poeta primitivo è sempre un poeta-profeta. Continua dunque la doppia influenza della mitologia alfieriana e della filosofia vichiana. Ormai lo Jacopo Ortis oracoleggiante si trasfigura; rimane l'antico spirito come avviene in tutti i grandi ingegni, in cui il passato non è mai rinnegato ma soltanto rinnovato e corretto, e spunta il sorriso che modera, corregge l'antico uomo tempestoso. « Era opinione del reverendo Lorenzo Sterne parroco in Inghilterra *che un sorriso possa aggiungere un filo alla trama brevissima della vita* », scrive Didimo Chierico nella prefazione alla sua traduzione. Didimo Chierico rappresenta la nascita di questo sorriso, di questa arguzia interna, nel curriculum delle passioni burrascose di Jacopo. Quel riso è la salvezza, è il riscatto di Ugo Foscolo, in cui l'amore e l'ossessione del suicidio sono trascesi in un riconoscimento più pacato, più sorridente, e vorrei dire più dominante di quelle che sono le leggi e le necessità della vita. « Ogni lacrima insegna a' mortali una verità » scrive il Foscolo stesso nella prefazione, ed egli traduce Lorenzo Sterne, non per occupare in qualche modo i suoi ozi militari (i traduttori geniali traducono sempre per rispondere a una necessità spirituale, non per fare esercizio di stile e nemmeno per desiderio di esplorare e di assimilare una lingua ancora poco nota o per soddisfare alle richieste di un qualche editore, che allora per buona fortuna non spesseggiavano), ma semplicemente perché intravede in Yorik, il protagonista del *Viaggio sentimentale*, un caro « buffone tragico » (sono parole del Foscolo stesso), che « volle con parecchi scritti, e singolarmente in questo libricciuolo, insegnarci a conoscere gli altri in noi stessi, e a sospirare ad un tempo e a sorridere meno orgogliosamente su le debolezze del prossimo ». Si badi bene: *a sospirare e a sorridere*. L'antico passionalismo di Jacopo non è rinnegato, ma ci ritorna soltanto censurato da una più cauta riflessione e da un sorriso. *Sospirare e sorridere*: questi due verbi potrebbero essere il motto dello scrittore nuovo, maturato in Foscolo negli anni immediatamente successivi al 1802, anno del rifacimento e della pubblicazione dell'*Ortis*.

Orecchio ama pacato La Musa, e mente arguta, e cor gentile : è il motto pariniano che lo scrittore premette alla sua traduzione, nella prima stampa che egli ne fece a Pisa nel 1813. Ecco un nuovo Parini, non più eloquente e parlante *ex tripode* e tribunizio, come quello che abbiamo conosciuto nell'*Ortis*, ma sospiroso e sorridente, che è già nato nella fantasia figurativa del Foscolo e che meglio prelude del Parini ortisiano a quell'altro Parini che conosceremo nei *Sepolcri* del 1806, a cui la Musa sorride « sotto quel taglio, ecc. ». Il sorridere della Musa, la cortesia di calma e di ombre ci fanno vedere come già la fantasia del Foscolo si sia moderata, e come egli sia lontano da quel « ratti i passi, i pensieri, gli atti, gli accenti » del sonetto autoritratto del 1802. Il Parini dell'*Ortis* era un'accesa deformazione, e qualcuno potrebbe dire quasi una falsificazione del Parini della realtà e della storia ; ora la sua fisionomia si viene ricomponendo nella sua calma arguta di grande e saggio vecchio, quale ci appare dalle *Odi* e dal *Giorno*. Scrive il Foscolo di Lorenzo Sterne, escavando in lui il nuovo sé stesso :

L'autore era d'animo libero, e di spirito bizzarro e d'argutissimo ingegno, segnatamente contro la vanità dei potenti, l'ipocrisia degli ecclesiastici e la servilità magistrale degli uomini letterati : pendeva anche all'amore ed alla voluttà ; ma voleva ad ogni modo parere ed era forse dabbene uomo e compassionevole e seguace sincero dell'Evangelo ch'egli interpretava ai fedeli. Quindi ei deride acremente, e insieme sorride con indulgente soavità ; e gli occhi suoi scintillanti di desiderio, par che si chinino vergognosi ; e nel brio della gioia, sospira ; e mentre le sue immaginazioni prorompono tutte ad un tempo discordi e inquietissime, accennando più che non dicono, ed usurpano frasi, voci ed ortografia, egli sa nondimeno ordinarle con l'apparente semplicità di certo stile apostolico e riposato.

Deridere acremente, e insieme sorridere con indulgente soavità ; scintillare di desiderio, e chinare al tempo stesso gli occhi vergognosi : nel brio della gioia, sospirare ; coordinare le immaginazioni prorompenti, discordi e inquietissime, con l'apparente semplicità di certo stile riposato e apostolico : ecco che nell'insegnamento rutilante dell'Alfieri si è innestato la mente arguta e il cor gentile di Giuseppe Parini. È una novità spirituale, che finisce con l'essere novità di stile e di pensiero. E allora muta anche l'atteggiamento politico.

Rileggete l'*epigrafe* del mio frontespizio. [L'*epigrafe* pariniana]. — E ve l'ho posta — perché mi fu suggerita da un vecchio prete che con un volumetto immortale indusse anch'egli i nostri magnifici sfaccendati, non dirò a ravvedersi, ma a ridere almen da sé stessi della loro vanità, e anch'egli bramò solamente, siccome Yorik, la cara salute in compagnia della pacifica libertà ; e non fu esaudito dal cielo ; ma non pianse mai fuorché per amore, o per compassione.

Così il Foscolo stesso, nella prefazione, datata da Calais, il 21 settembre 1805.

Si è già fatto intendere che la critica fino a ieri ha fatto scarsa attenzione a Didimo Chierico ; si è creduto che Didimo Chierico fosse uno dei tanti pseudonimi di cui si compiacciono i letterati, o che Didimo Chierico fosse un abbozzo di un tipo, ma non una figura vivente come l'*Ortis*. Ammessa pure questa limitazione dei critici letterari, bisogna riconoscere che Didimo Chierico se non è un fantasma d'arte è per lo meno un simbolo di vita spirituale nuova e diversa dall'antica. In verità il nome rappresenta una fase nuova dello spirito foscoliano. Chi volesse

tracciare la biografia spirituale del Foscolo, deve parlare non soltanto di Jacopo Ortis ma anche di Didimo Chierico. Didimo Chierico significa l'antico prorompente spirito alfieriano ribattezzato nella saggezza pacata ed arguta di Giuseppe Parini.

9. LO STILE EPIGRAMMATICO E ALLUSIVO DI DIDIMO E LA POLEMICA CONTRO I DOTTI.

Lo stile di questa *Notizia intorno a Didimo Chierico*, che il Foscolo scrisse, come se non sapesse più dove viveva e se era sempre vivo il suo personaggio, è uno stile epigrammatico e allusivo. Se la forma epigrammatica la si può ritrovare germinalmente nell'*Ortis*, la forma allusiva è tutta nuova, come un ripiego a cui un animo battuto dalle passioni si era ridotto, per difendere la sua solitudine dalla curiosità del volgo. In questo si conferma la natura apollinea del superuomo alfieriano, che odia il volgo profano *et arcet*. Si è già detto della ripugnanza alfieriana di Didimo dal matrimonio o dal sacerdozio, quando immane su noi la tirannide. Ma ecco poi un altro passo, in cui è rivendicato il fiero sentire nazionale del Foscolo rispetto al generico cosmopolitismo del Settecento. Il sentirsi uomo nazionale era l'eresia contro il piatto cosmopolitismo, che affiava Cinesi, Persiani e i vari paesi europei con indifferenza e tutt'al più con una curiosità aneddotica sulle varie idiosincrasie di questi popoli, e tale sentimento appare soltanto con l'Alfieri, il primo viaggiatore europeo, che viaggia sentendo le differenze dei popoli, degli andalusi e degli scozzesi, dei francesi e dei germanici, e perfino dei piemontesi e dei toscani. Tutto questo interviene all'Alfieri per diretta reazione di sentire, non per riflessione teorica e nemmeno attraverso una netta formulazione verbale: l'Alfieri è l'uomo nuovo, nazionale, regionale e si potrebbe dire anche comunale, senza che egli stesso si renda conto del significato rivoluzionario di cotesta sua posizione. Lo scrittore si contenta di contrapporre questo suo vivere immediatamente, questo suo essere italiano, piemontese e astigiano, al *cosmopolitismo* che era l'ultima insegna dell'uomo di mondo europeo. Nel Foscolo c'è un progresso; Foscolo ha già trovato o riconosciuto la parola *cosmopolita*, e quando noi abbiamo trovato il verbo, è segno che si è compiuto dentro tutto un processo di critica.

Fuor dell'uso de' preti, compiacevasi della compagnia degli uomini militari. Viaggiando perpetuamente, desinava a tavola rotonda con persone di varie nazioni; e se taluno (com'oggi s'usa) professavasi cosmopolita, egli si rizzava senz'altro.

Qui la polemica del Foscolo è consapevole (si badi al sibilo *e se taluno, com'oggi s'usa, professavasi cosmopolita*...). Un altro tratto alfieriano, è nel gusto selvaggio della solitudine, che non era misantropia ma soltanto senso geloso di sé, caratteristica storica e non semplicemente psicologica dell'Alfieri e che ora torna a essere, in mescolanza di altre note, caratteristica di Didimo.

Accoglieva lietissimo nelle sue stanze: al passeggio voleva andar solo, o parlava a persone che non aveva veduto mai, e che gli davano nell'idea: e se alcuno de' suoi conoscenti accostavasi a lui, si levava di tasca un libretto, e per primo saluto gli recitava alcuni squarci di traduzioni moderne de' poeti greci; e rimanevasi solo.

Didimo era schivo nelle amicizie, ciò che ci potrebbe ricordare il gusto dell'amicizia superumana e stellare, di cui si è avuto occasione di parlare a proposito della *Virtù sconosciuta*, per la relazione stretta e chiusa tra Alfieri, il Gori-Gandellini e l'Albany: l'amicizia dei superuomini, che costituiscono una piccolissima orgogliosa repubblica, sotto e a dispetto della tirannide, una piccola repubblica che può valere tutto il mondo. Anche Didimo parteggia per questo senso aristocratico dell'amicizia, ma la sua elezione è già penetrata da un sentimento di satira mordente per i troppi amici. L'aristocratico e, diciamolo pure, un po' feudale conte Alfieri *ab origine* non ebbe molti amici e compagni; nel Foscolo, la stessa democrazia della vita militare, la familiarità col prossimo deve essere stata notevole. Da ciò la sua ritrosia epigrammatica dalle facili e numerose amicizie.

Teneva chiuse le sue passioni; e quel poco che ne traspariva, pareva calore di fiamma lontana. A chi gli offeriva amicizia, lasciava intendere che *la colla cordiale per cui l'uno si attacca all'altro, l'aveva già data a que' pochi ch'erano giunti innanzi.*

Si tratta dunque di una esperienza diversa da quella dell'Alfieri.

L'insegnamento alfieriano si rivela anche in un altro punto: sulle tre doti naturali dell'uomo, la bellezza, la forza dell'animo, l'ingegno, Didimo dà la palma alla bellezza e alla forza dell'animo. Da ultimo l'ingegno. Per un alfieriano l'ingegno senza la forza di carattere, senza la *virtù* come la chiama sempre il Foscolo, è una cosa assai vile. È il principio radicato dall'Alfieri nel *Principe e nelle lettere* e trapassato in Foscolo, e poi in De Sanctis dove la pianta uomo costituisce un *refrain* di tutta la sua storia letteraria, e poi in Carducci, e poi nello stesso Croce e nei crociani, in cui tale principio si alleggerisce da una certa pedanteria moralistica per convertirsi in una più acre concezione dell'ingegno: innanzi tutto l'ingegno, ma il vero ingegno è implicitamente vigoria morale; un ingegno che non sia robustezza di carattere non è nemmeno ingegno. C'è la coincidenza assoluta nella concezione dei nostri tempi, tra la virtù tecnica dell'ingegno e la sua interna moralità. Una virtù tecnica dell'ingegno, profonda, è per ciò stesso moralità, è carattere. Nella concezione alfieriana-foscoliana-desantisiana, una certa superstizione dell'uomo di gran carattere lascia un po' scettici i nostri contemporanei. Gori-Gandellini sarebbe un eroe sconosciuto e disconosciuto anche nei nostri giorni, perché l'eroe conta per l'obiettività dell'opera sua, per il distacco dell'opera dalla sua persona. Durante tutto il Risorgimento ebbe invece larghissima voga questa religione del carattere, della forza dell'animo, facile assai a tramutarsi in una superstizione un po' bigotta, in una concezione moralistica del carattere, con qualcosa di enfatico e di teatrale e gladiatorio.

Ma in Didimo c'è una nota, che manca assolutamente in Alfieri: la polemica contro i dotti. In Alfieri, c'è una polemica superficiale, direi un po' da uomo rude (nel suo significato latino), contro i barbassori dell'Università. Il Foscolo si sente invece, e a buon diritto, della famiglia dei dotti, e tutta l'opera sua è una polemica contro i dotti suoi colleghi. La tragica burla ai filologi, col falso commentario alla *Chioma di Berenice*, è il primo episodio polemico del *clericus*

Foscolo contro altri *clerici*. La polemica contro i dotti nella *Notizia intorno a Didimo Chierico* ricorre a ogni pagina, fin dalla prima proposizione.

Un nostro concittadino mi raccomandò, mentr'io militava fuori d'Italia, tre suoi manoscritti affinché se agli uomini dotti parevano meritevoli della stampa, io rimpatriando li pubblicassi. Esso andava pellegrinando per trovare un'università — dove, diceva egli, s'imparasse a comporre libri utili per chi non è dotto, ed innocenti per chi non è per anche corrotto; da che tutte le scuole d'Italia gli parevano piene o di matematici, i quali standosi mutis'intendevano fra di loro; o di grammatici, che ad alte grida insegnavano il bel parlare e non si lasciavano intendere ad anima nata; o di poeti, che impazzavano a stordire chi non li udiva, e a dire il benvenuto ad ogni nuovo padrone de' popoli, senza far né piangere né ridere il mondo.

Questa polemica contro i dotti, che è il motivo radicalmente nuovo del Foscolo rispetto all'Alfieri, riveste un aspetto culturale da una parte e uno politico dall'altra. Dal punto di vista culturale, il Foscolo collabora al dissolvimento della concezione della polistoria, la polistoria dei Tiraboschi, dei Quadrio, dei Muratori in altissimo onore nel Settecento, e che costituì la gloria di quel secolo: i grandi eruditi settecenteschi sono un fenomeno che rimane imponente e grandioso anche oggi. La scuola del cosiddetto metodo storico che ebbe fortuna in Italia dal 1870 al 1910 non può vantare nessun gigante dell'erudizione e della filologia, che possa in qualche modo adeguarsi ai Tiraboschi e ai Muratori del Settecento. La polistoria fu un ideale angusto ma a suo modo magnanimo: le grandi fatiche degli eruditi settecenteschi, che misero le mani su tanto materiale inedito e accumularono una immensa congerie di notizie su tutti gli uomini e gli avvenimenti notabili della civiltà italiana, lasciano perplessi di ammirazione ancora oggi. Ma la passione della polistoria era una passione generica e impassibile, analoga alla passione cosmopolitica che dominò la mondanità del Settecento: interesse per tutto, per gli uomini e per le cose, ma interesse meramente estrinseco, che lascia il mondo come giace e non tenta mai di modificarlo. Polistoria e cosmopolitismo sono le due facce di uno stesso fenomeno. La storia come azione è remotissima dal sentimento, oltre che dalla concezione di questi infaticabili eruditi del Settecento; la novità del Foscolo, che possiamo dire rivoluzionaria in questo campo, fu quella di promuovere uno storicismo di tipo anticlaustrale, laicizzando in tutto e per tutto l'ufficio degli storici e dei critici, che non può essere mai opera di «frati» — la frase, come è noto, è del Foscolo stesso — di gente, cioè, remota dalle passioni della vita. La storiografia erudita del '700 si volse a essere storiografia *umana*, proprio per opera di questo nostro impetuoso scrittore: questo che è un aspetto culturale finisce con l'essere anche il significato politico del rivolgimento favorito da tutta l'opera del Foscolo e dalla sua polemica contro i dotti. Però la sua polemica non ha nulla di volgarmente e leggermente derisorio; non è lo spasso estetico di un letterato perdigiorni, non è un ghiribizzo, un arbitrio, ma è sempre polemica coerente, organica, perpetua, è una polemica di vita e non meramente dell'immaginativa. Le parole che il Foscolo scrive per giustificare la burla da «tragico buffone» alla Yorik, che egli fece ai filologi del suo tempo col suo ingegnossissimo e geniale commentario al *De Coma Berenices* di Catullo,

dove costruì congetture e inventò passi di scrittori antichi con una bravura sorprendente, sono parole veramente veritiere:

Quantunque lo spirito di tal facezia non possa essere concepito da alcuni senza eccitare la derisione, pure dobbiamo dire, che il Foscolo, animato sempre da quel sentimento di patriottismo che primo signoreggia l'anima sua, ricorse a questa letteraria astuzia, onde indirettamente far conoscere alla folla degli aridi commentatori, che 'l principal dovere dei letterati si è quello di dedicarsi anziché a siffatte oziose indagini, ad infondere nel cuore de' loro concittadini i generosi e nobili sentimenti della virtù.

È il Foscolo stesso a svelare l'ispirazione civile e politica di quelle sue faceziose polemiche, a parlare del *patriottismo che signoreggia l'anima sua*, del suo scopo manifesto di elevare le indagini filologiche e storiche, perché servano « ad infondere nel cuore de' loro concittadini i generosi e nobili sentimenti della virtù ». La missione civile del dotto è chiaramente segnata in queste parole del Foscolo, scritte a Londra nel 1818, in pieno accordo con le varie voci che si partivano dalla Germania e dagli altri paesi europei: in questo ritrovarsi nel concento di altre voci europee si afferma il carattere e la nascita e u r o p e a del suo pensiero. La storiografia italiana, per la versatilità delle suggestioni che il nostro scrittore vi seppe accogliere, per merito suo, è nata nel primo Ottocento con sigillo europeo: nazionale ed europeo perché le due cose sono intimamente unite (la nazione italiana nasce, perché essa si inquadra in un coro di nazioni europee e la singola nazionalità postula implicitamente l'idea di una comunità più larga). Ne è da dire che queste osservazioni critiche su sé stesso il Foscolo le scriveva sul finire del secondo decennio del secolo. Ventisette o ventottenne appena, nel 1805 e nel 1806, egli accarezzava chiarissimo questo suo programma nazionale-europeo, che poi doveva essere fermato nella *Notizia intorno a Didimo Chierico*. Il motivo fondamentale della *Notizia* è la polemica contro la fatua e vacua dottrina; contro i matematici che standosi muti s'intendono fra di loro, contro i grammatici che ad alte gridie insegnavano il bel parlare e non si lasciavano intendere ad anima nata, contro i poeti che impazzavano a stordire chi non li udiva e a dare il benvenuto a ogni nuovo padrone dei popoli (e l'allusione morde direttamente Vincenzo Monti e lo stuolo dei poeti cesarei celebratori di Napoleone). Tutta la pagina è una satirica ipotiposi della cultura e del gusto settecentesco che si protraeva nel nuovo secolo.

Un'altra allusione mordacissima (e anche questa può ferire il più inclito cantore del tempo, Vincenzo Monti, ma coglie anche dotti prosuntuosi del tempo, come il famoso Lamberti e lo stesso Pietro Giordani, che scorticavano gli scrittori, non per apollineo disinteresse, quanto per vendicativa invidia), è nel seguente paragrafo:

Ripeteva [Didimo Chierico] (e ciò più che riso moverà sdegno) che la favola d'Apollo scortiatore atroce di Marsia era allegoria sapientissima non tanto della pena dovuta agli ignoranti presuntuosi, quanto della vendicativa invidia dei dotti. Su di che allegava Diodoro Siculo, lib. III, n. 59, dove oltre la crudeltà del Dio de' poeti, si narrano i bassi raggi co' quali si procacciò la vittoria.

Si batteva contro le scienze matematiche, per la sola ragione che i matematici, perduti nelle finzioni taumaturgiche dei loro numeri e delle loro figure, si esonera-

vano dalla missione civile inerente a ogni dotto. Ed escogitava una logomachia barocca tra le lettere dell'alfabeto e i numeri arabi, in cui le lettere alfabetiche riuscivano soccombenti ed erano asservite ai numeri: risultato di così grandi ed eroiche lotte, sibilava Didimo, era l'assoggettamento di alcune innocenti lettere dell'alfabeto al parlare geroglifico delle cifre. Didimo descriveva « un'implacabile guerra tra le lettere dell'abbicci, e le cifre arabiche, le quali finalmente trionfarono con accortissimi strattagemmi, tenendo ostaggi l'*a*, la *b*, la *x* che erano andati ambasciatori, e quindi furono tirannicamente angariate con inesprimibili e angosciose fatiche ». Questa reazione alle matematiche, che oggi potrebbe essere censurata e riprovata, aveva la sua funzione storica nel tempo, perché richiamava la vita della mente e dell'animo ai problemi religiosi e politici. Anche Alfieri aveva reagito ai « gelidi matematisti », perché chiudevano l'immaginativa religiosa, insopprimibile nello spirito, in una squallida valle di astrazioni geometriche o di cifre. Era questa implicitamente una reazione all'eccessivo cartesianesimo dominante nell'Europa occidentale e quello che l'Alfieri faceva per impulso istintivo di uomo di prorompente e gelosa sensibilità umana, il Foscolo riprendeva ed allargava, per consapevole educazione storicistica di vichiano. Appunto per tale suo impetuoso storicismo, il Foscolo si induce a dare il primato alle arti, perché non solo imitano ed abbelliscono la natura, ma la fanno rivivere anche agli occhi degli spettatori più freddi o più indifferenti: i poeti dunque erano chiamati ad una funzione di primo piano, essi sono i vivificatori del mondo, che ci fanno apprezzare gli originali che incontriamo per le vie, perché i poeti per la loro virtù idealizzatrice sanno dare rilievo a quello che c'è di più nascosto nel mondo naturale. Tesi di sapore vichiano, se Vico volle restaurare nel mondo della metafisica il valore della commossa fantasia contro l'eccessivo razionalismo degli scienziati; gli scienziati si travaglierebbero sulle mere astrazioni, dimodoché, mentre vogliono svelare la sostanza delle cose, partendo dal nulla ritornano necessariamente nel nulla. È la polemica antiscientifistica, che ebbe largo sviluppo ai principi dell'Ottocento, per abbattere la tirannide del trionfante cartesianesimo. Il primo eversore della scienza razionalistica era stato Vico; Foscolo, suo scolaro, avesse letto o non le proposizioni della *Scienza nuova*, ne riassume lo spirito polemico, e parte a oste contro gli scienziati aridi ed astratti.

E quanto alle scienze ed alle arti asseriva che le scienze erano una serie di proposizioni le quali avevano bisogno di dimostrazioni apparentemente evidenti, ma sostanzialmente incerte perché le si fondavano spesso sopra un principio ideale; che la geometria non applicabile alle arti, era una galleria di scarse definizioni; e che malgrado l'algebra, resterà scienza imperfetta e per lo più inutile finché non sia conosciuto il sistema incomprensibile dell'Universo. — *L'uman ragione* — diceva Didimo — *si travaglia su le mere astrazioni: piglia le mosse e senza avvedersi ha principio dal nulla; e dopo lunghissimo viaggio si torna a occhi aperti e atterriti nel nulla; e al nostro intelletto la SOSTANZA della Natura ed il NULLA furono, sono e saranno sinonimi. Bensì le arti non solo imitano e abbelliscono le APPARENZE della Natura, ma possono insieme farle rivivere agli occhi di chi le vede o vanissime o fredde; e ne' poeti de' quali mi vo ricordando a ogni tratto, porto meco una galleria di quadri i quali mi fanno osservare le parti più belle e più animate degli originali che trovo sulla mia strada; ed io spesso li trapasserei senza accorgermi ch'e' mi stanno tra' piedi per avvertirmi con mille nuove sensazioni ch'io vivo. E però Didimo sosteneva, che le arti possono più che le scienze far meno inutile e più gradito il vero a' mor-*

tali; e che la vera sapienza consiste nel giovarsi di quelle poche verità che sono certissime a' sensi; perché o sono dedotte da una serie lunga di fatti, o sono sì pronte che non hanno bisogno di dimostrazioni scientifiche.

Se qualcuno si può sentire urtato da questa diffamazione gratuita che il Foscolo faceva delle scienze, bisogna ricordare che il Foscolo batteva alfierianamente contro il volgo degli scienziati, mentre di lì a poco il nostro Ugo si preparava a fare o aveva già fatto l'esaltazione di Galileo nei *Sepolcri*, colui che « vide Sotto l'etereo padiglion rotarsi Più mondi, e il Sole irradiarli immoto, Onde all'Anglo che tanta ala vi stese Sgombrò primo le vie del firmamento ». E ancora nelle *Grazie* doveva scrivere un verso intensissimo di poesia nel ritrarre i giovani che si dedicavano a Urania, la dea della scienza celeste — *E voi che muti impallidite Nel penetrabile della Dea pensosa, Giovineti d'Esperia!* — e ritornava a vagheggiare l'immagine di Galileo, che sedeva, sul colle di Bellosguardo, a spiar l'astro della loro regina Urania; — *e il disviava Col notturno rumor l'acqua remota, Che sotto a' pioppi delle rive d'Arno Furtiva e argentea gli volava al guardo.* — Strano questo derisore delle astrazioni degli scienziati, che si tramutava poi in un acceso evocatore della vita pensosa e divina dei grandi scienziati! Ma la polemica contro le scienze astratte era nel Foscolo non solo un retaggio dell'anticartesiana filosofia del Vico, ma era un retaggio degli umori antiscientifici dell'Alfieri. Le scienze, per l'Alfieri, lasciano indisturbato il tiranno: solo la poesia e le lettere muovono guerra ai tiranni. In un altro luogo delle sue opere, il Foscolo doveva scrivere:

Federico II notò che il vigoroso sapere e il carattere politico degli uomini di stato dell'Inghilterra derivava dallo studio dei classici; e pare che gliene rincrescesse. L'Alfieri scrisse un libro a provare che le scienze sono più utili alle monarchie assolute e le lettere alle repubbliche. E Plutarco loda Temistocle che non si fosse dato alle speculazioni filosofiche, bensì agli studi applicabili a governare il cuore e la mente de' suoi concittadini. Non so se Napoleone abbia avuto agio di leggere questi ed altri scrittori che parlano nella stessa sentenza; ma vidi che in Italia favoriva le matematiche e le discipline degli scienziati; e aveva soppresso in ciascuna Università del Regno d'Italia sette cattedre di letteratura, tra le quali quella di lingua e letteratura greca e finanche quella di numismatica. A' principi reali dell'impero ottomano sono concessi due studi, la musica e la matematica, che servono a sviare il pensiero dalle faccende morali e politiche.

È evidente da questo passo l'ispirazione politica nella condanna delle matematiche; ma poiché un pensiero politico non nasce sul vuoto, bisogna anche rifarsi all'indirizzo dello storicismo vichiano che cominciava a maturare nelle menti. Lo storicismo vichiano era per il privilegio, nella vita dello spirito, delle arti belle e della religione e di tutto ciò che potesse commuovere la fantasia dei popoli: la filosofia vichiana era perciò stesso il manifesto del romanticismo.

Si è detto più innanzi che una particolarità di Didimo Chierico è lo stile allusivo ed enigmatico. Mai alcun scritto del Foscolo fino a questa data si è presentato così denso ed intenso. È il periodo tacito-davanzatiano del Foscolo scrittore, dopo le effusioni un po' esuberanti di Jacopo Ortis. Egli nella *Notizia* ci dà un transunto anche della sua nuova stilistica: lo scrittore può scrivere trenta pagine, ma poi deve saperle ridurre a tre.

Dopo il desinare Didimo si riduceva in una stanza appartata a ripulire i suoi manoscritti ricopiandoli per tre volte. Ma la prima composizione, com'ei diceva, la creava all'Opera seria o in mercato. Ed io in Calais lo vidi per più ore della notte a un caffè, scrivendo in furia al lume delle lampade del biliardo, mentr'io stava giocandovi, ed ei sedeva presso ad un tavolino, intorno al quale alcuni ufficiali quistionavano di tattica, e fumavano mandandosi scambievolmente de' brindisi. Gl'intesi dire: *Che la vera tribolazione degli autori, veniva a chi dalla troppa economia della penuria, e a chi dallo scialacquio dell'abbondanza; e ch'esso aveva la beatitudine di poter scrivere trenta fogli allegramente di piana; e la maledizione di volerli poi ridurre in tre ssoli, come ad ogni modo, e con infinito sudore faceva sempre.*

Questo stile da delfica deità, che parla mozzo e misterioso, lo si coglie in maniera singolare particolarmente in una pagina, dove dà dei giudizi sui poeti:

Leggeva quanti libri gli capitavano; non rileggeva da capo a fondo fuorché la Bibbia. Degli autori ch'ei credeva degni d'essere studiati, aveva tratte parecchie pagine, e ricucitele in un solo grosso volume. Sapeva a memoria molti versi di antichi poeti, e tutto il poema, delle *Georgiche*. Era devoto di Virgilio; nondimeno diceva: — *che s'era fatto prestare ogni cosa da Omero, dagli occhi in fuori*. D'Omero avea un busto, e se lo trasportava di paese in paese; e v'avea posto per iscrizione due versi greci che suonavano: — *A costui fu assai di cogliere la verginità di tutte le Muse; e lasciò per gli altri le bellezze di quelle Deità.* — Cantava, e s'intendeva da per sé, quattro odi di Pindaro. Diceva, che Eschilo era *un bel rovo infuocato sopra un monte deserto*; e Shakespeare, *una selva incendiata che faceva bel vedere di notte, e mandava fumo noioso di giorno*. Paragonava Dante a *un gran lago circondato di burroni e di selve, sotto un cielo oscurissimo, sul quale si poteva andare a vela in burrasca*; e che il Petrarca lo derivò in tanti canali tranquilli ed ombrosi, dove possono sollazzarsi le gondole degli innamorati co' loro strumenti; e ve ne sono tante, che que' canali, diceva Didimo, sono ormai torbidi, o fatti gore stagnanti: tuttavia s'egli intendeva una sinfonia e nominava *Petrarca* era indizio che la musica gli pareva assai bella. Maggiore stranezza si era il panegirico ch'ei faceva di certo poemetto latino da lui anteposto perfino alle *Georgiche*, perché, diceva Didimo, *mi par d'essere a nozze con tutta l'allegria comitiva di Bacco*: Didimo per altro beveva sempre acqua pura. Aveva non so quali controversie con l'Ariosto, ma le ventilava da sé; e un giorno, mostrandomi dal molo di Dunkerque le lunghe onde con le quali l'Oceano rompea sulla spiaggia, esclamò: *Così vien poetando l'Ariosto!* Tornandosi meco verso le belle colonne che adornano la cattedrale di quella città, si fermò sotto il peristilio e adorò. Poi volgendosi a me, mi diede intenzione che sarebbe andato alla questua a pecuniare tanto da erigere una chiesa al PARACLETO e riporvi le ossa di Torquato Tasso; purché nessun sacerdote che insegnasse grammatica potesse ufficiarvi, e nessun Fiorentino Accademico della Crusca appressarvisi. Nel mese di giugno del 1804 pellegrinò da Ostenda sino a Montreuil per gli accampamenti italiani: ed a' militari che si diletta- vano di ascoltarlo, diceva certe sue omelie all'improvviso, pigliando sempre per testo de' versi delle pistole d'Orazio. Richiesto da un ufficiale, perché non citasse mai le Odi di quel poeta, Didimo in risposta gli regalò la sua tabacchiera fregiata d'un mosaico d'egregio lavoro, dicendo: — *Fu fatto a Roma d'alcuni frammenti di pietre preziose disotterrate in Lesbo.*

Si potrebbero interpretare tutti questi vari aforismi, perché oggi ci è abbastanza agevole l'intelligenza di tutto il pensiero foscoliano, essendo maturato per un secolo e mezzo nelle nostre menti; ma a spogliarlo della sua forma immaginativa ed estrosa, si darebbe nel pedantesco e nel getto. Basti avervi richiamato l'attenzione.

La forma immaginosa di questi giudizi critici non solo è inerente alla mente poetica del Foscolo, ma è l'ombrifero prefazio della sua critica passata e futura: senza essere poeti, tutti nella fase giovanile del nostro pensiero possiamo indulgere a forme rapide e lampeggianti, dove l'urgenza di un pensiero si effonde *in nube et in ae-*

nigmate. Letterariamente poi si può dire che tali forme sono influenzate dallo stile biblico, poiché il Foscolo ebbe particolarmente familiare la Bibbia in questo periodo. Per il modulo di tale prosa, il Foscolo avrà uno scolaro immediato in Mazzini, ma non mancheranno ultimi stracchi riecheggiatori, fin sul finire dell'Ottocento, i vari Alfredo Oriani dell'oratoria politica. Nell'oratoria politica si esaurisce fino alla consunzione quel fondo di speculazione critica che il Foscolo aveva derivato dal Vico e dalle altre letture settecentesche, tutte stranamente contaminate e rifuse nella caldezza del suo ingegno.

Ci sono poi alcuni paradossi, che non sono paradossi, utilissimi per intendere alcune contraddizioni della personalità, anzi la *contraddizione* che è sempre inerente al Foscolo. È stato detto che Jacopo Ortis è sempre presente in tutta la vita del Foscolo, ma tale affermazione ha un valore troppo generico per potere essere un'aderente verità: il Foscolo didimeo non è più il Foscolo ortisiano intanto. Come il Leopardi platonico della canzone *Alla sua donna* è e non è il Leopardi del *Diario d'Amore*. Didimo segna una svolta nella vita spirituale del Foscolo, e si può dire che Didimo sopravviva fino ai primi anni dell'esilio londinese, quando il Foscolo nella mente e sulle carte rivolge le *Lettere scritte dall'Inghilterra* che dovevano costituire la materia dell'architettato *Gazzettino del Bel Mondo*. Il Foscolo avrebbe voluto fare vivere questo nuovo personaggio nato nella sua fantasia, tra il 1805 e il 1806, in un altro romanzetto epistolare: dopo le ultime lettere di Jacopo Ortis, forse ci sarebbero dovute essere le ultime lettere di Didimo Chierico. In esse, in quei frammenti che possediamo, è già molto affinato quel senso religioso della donna, che poi fa tutt'uno con il senso religioso della politica. Caratteristica la lettera a Miss Eleonora Campbell, in cui fa l'elogio delle donne inglesi, e in cui il sentire per la donna non è più quello dell'*Ortis*, così corretto ci appare da una soave armonia celeste:

Sarei sconoscente se non ringraziassi la natura che abbellisce di tanta avvenenza le donne inglesi e se non ammirassi la loro educazione che fa germogliare nel loro ingegno la ingenuità delle Grazie, e nel loro cuore i sentimenti soavi che raddolciscono tutte le feroci inclinazioni dell'uomo. Ed io credo di avere quasi compiuta in Italia una Galleria di quadri femminili, di ritratti spiranti e viventi non dipinti da mano mortale, né soggetti a vicende di fortuna e di tempo — bensì fissi nella mia memoria — come in amabile santuario — e spesso io richiamo dinnanzi all'anima mia le amabili immagini delle persone da me conosciute, e parlo con esse nella mia solitudine, e per esse mi consolo delle noie e de' guai della vita, e m'ispirano una cara soavità di visioni, e mi rinfrescano il cuore — ed amo in quelle immagini ed adoro il divino spettacolo della bellezza, e mi sento come incantato da una secreta armonia.

Battute come queste sono estranee al Foscolo ortisiano, e sono l'accento nuovo delle *Grazie*, in cui il nativo delirar di battaglie, le feroci inclinazioni dell'uomo appaiono domate dalla soave cura dell'amore e della donna moderatrice. Muta la visione della donna e si addolcisce la visione della politica: il vecchio Ortis si è trasfigurato tutto in Didimo, un po' afflitto dal tempo e dalle « rughe della sua malinconia ». E già quel nuovo avvio dell'umanità foscoliana era segnato in atto nella traduzione e nella prefazione al *Viaggio sentimentale* e nel *Sesto tomo dell'io* e

poi esplicitamente dichiarato nella *Notizia intorno a Didimo Chierico*, dove era fermato questo paragrafo sulla vecchiaia dal ventottenne o trentaseenne autore :

Ogni qual volta incontrava de' vecchi sospirava esclamando : *Il peggio è viver troppo !* e un giorno, dopo assai mie preghiere, me ne disse il perché : *La vecchiaia sente con atterrita coscienza i rimorsi ;* quando al mortale non rimane vigore, né tempo di emendar la sua vita. Nel proferire queste parole, le lagrime gli pioveano dagli occhi ; e fu l'unica volta che lo vidi piangere.

In questa atmosfera nuova del mondo didimeo, s'intende bene la professata teoria della tolleranza delle opinioni altrui ; il liberalismo aggressivo all'Alfieri, il liberalismo del superuomo, si piega ad essere un liberalismo pieno di compassione e di malinconia. Didimo è Jacopo Ortis, ma fatto tutto uomo, che ha spogliato la barbarie originaria dell'arcangelo solitario, dell'aquila selvatica.

Teneva irremovibilmente strani sistemi : e parevano nati con esso : non solo non li smentiva co' fatti, ma, come fossero assiomi, proponevali senza prove : non però disputava a difenderli, e, per apologia a chi gli allegava evidenti ragioni, rispondeva in intercalare : *opinioni !* — Portava anche rispetto a' sistemi altrui, o, forse anche per noncuranza, non movevasi a confutarli ; certo è ch'io, in sì fatte controversie, l'ho veduto sempre tacere, ma senza mai sogghignare ; e l'unico vocabolo — *opinioni* — lo proferiva con serietà religiosa.

Di questo mutato tono dell'animo e della mente foscoliana bisogna tenere conto per intendere il pensiero politico effuso in discorsi, orazioni e articoli nel decennio 1806-1816. Didimo Chierico ha segnato una nuova via. Jacopo Ortis è ormai lontano.

(continua)

LUIGI RUSSO

FOUGERET DE MONBRON

I. UN CARATTERE BIZZARRO

Diderot si compiacque sempre nell'osservare gli uomini dal carattere e dal temperamento contrapposti al suo entusiasmo ed alla sua energia. Il piacere che provava nel dialogo lo spingeva verso coloro nei quali poteva riconoscere l'incarnazione della propria antitesi. Il lato « cinico » della sua personalità era allora soddisfatto come dalla brusca scoperta d'un rovescio di medaglia. D'altronde, un'idea più profonda si mescolava a questo piacere: Diderot aveva amalgamato così profondamente le sue idee col suo temperamento, aveva così intimamente legate le une all'altro, che l'osservazione di certi uomini strani diventava per lui una specie di studio dell'aspetto negativo delle proprie convinzioni, dell'ombra portata dai « lumi » sulla realtà.

Una delle sorgenti che diedero vita al *Neveu de Rameau* sta proprio in tale curiosità di cui troviamo traccia in numerosi altri scritti del *philosophe*. Le rapide annotazioni di ricordi, esperienze e storielle che costituiscono la *Satyre I, sur les caractères et les mots de caractère*, contengono, ad esempio, un episodio della giovinezza di Diderot, che è come il germe d'un nuovo *Neveu de Rameau* che non fu mai scritto.

Diderot era allora un letterato poco noto, aveva appena cominciato l'Enciclopedia, il cui primo volume doveva uscire solo alcuni anni dopo. Aveva già scritto, è vero, delle *Pensées philosophiques*, la sua opera bruciata dal boia, e necessariamente anonima, e si stava un momento abbandonando alla letteratura alla moda, con i suoi *Bijoux indiscrets*. Partecipava già attivamente alla vita d'una generazione ribollente, in pieno fermento intellettuale, che era allora ai primi passi della sua storia.

Un giorno all'Opera, per riprendere le sue parole, « je venais d'entendre un morceau pathétique dont les paroles et la musique m'avaient transporté. Alors nous ne connaissions pas Pergolèse, et Lulli était un homme sublime pour nous. Dans le transport de mon ivresse, je saisis mon voisin Monbron par le bras, et je lui dis: — Convenez, Monsieur, que cela est beau. — L'homme ou teint jaune, aux sourcils noirs et touffus, à l'oeil féroce et couvert, me répond: — Je ne sens pas cela. — Vous ne sentez pas cela?... — Non, j'ai le coeur velu.... — Je frissonne, je m'éloigne du tigre à deux pieds.... »¹.

¹ D. DIDEROT, *Oeuvres complètes*, Ed. Assézat, Vol. VI, p. 304.

L'uomo dal cuore villosa che rivive così per un attimo sotto la penna di Diderot è uno scrittore, del tutto dimenticato ora, ma le cui opere sono capaci ancor oggi, se lette con la necessaria curiosità e simpatia, di restituircene lo strano profilo. Il piccolo ritratto di Diderot corrisponde non soltanto all'uomo Monbron, ma anche, e forse meglio, agli scritti di questo satirico.

Monbron seppe esprimere un aspetto dell'inquietudine, della rivolta di tutta la generazione del giovane Diderot. I suoi scontri con la polizia sono esempio caratteristico dei rapporti tra l'autorità e gli scrittori in quell'epoca. Ed i suoi viaggi sono invero quelli d'un secolo cosmopolita ed avventuroso, di quella generazione che si sentì come rinchiusa nella Parigi e nella Francia d'allora. Ma la sua vera originalità, per piccola che sia, consiste nell'aver saputo esprimere simili contrasti e scontenti nella loro pura nudità, nella loro rabbiosa violenza, senza che un raggio di speranza e di fede venga a rischiararli, senza che un'idea nuova venga a dar loro un valore generale. Certo, alcune pagine degli scritti di Monbron sembrano presentare quel nuovo materialismo e naturalismo, allora appena nascente, nell'animo della sua generazione, ma Monbron ne visse solo gli aspetti negativi, dal più conseguente degli egoismi al più vuoto dei moralismi. Eppure li visse con intensità e passione, e seppe dar loro una forza letteraria d'un certo peso. La sua misantropia non è un odio senza ragione: essa è come la contropartita della filantropia dominante attorno a lui. Il fiele che spande nei suoi scritti è nascente ottimismo girato all'agro; il suo valore di scrittore può esser piccolo: il suo esempio resta pur sempre caratteristico.

Fougeret de Monbron era piccardo, ciò che, dato il suo carattere, può esser meglio espresso così: il caso volle che i primi uomini che Monbron detestasse fossero gli abitanti di Péronne, ove egli nacque un giorno del 1698. Un compaesano assicura ch'egli denominava indistintamente i *bourgeois* di Péronne « l'excrément du genre humain » e quelli delle altre città del reame « une assemblée d'imbéciles ». La sua famiglia apparteneva appunto a questa classe, altamente apprezzata da Fougeret. Suo padre occupava dei posti importanti a Péronne, tra l'altro la direzione della posta, e quando morì la sua fortuna fu divisa fra tre figli ed una figlia. Ne restò abbastanza a Monbron per poter vivere e viaggiare tutta la sua vita. Aveva 3.000 *livres* di rendita, amministrate da un parente, « receveur général des fermes ». Se Fougeret tornò ogni tanto a Péronne, negli intervalli delle sue peregrinazioni, fu proprio a causa di questo legame finanziario che egli conservò con la propria città natale¹. Ispirava un sentimento molto sgradevole ai suoi parenti ed ai concittadini, la polizia diceva ch'egli era « extrêmement craint » laggiù². Il suo fratellastro, un canonico, era l'oggetto dei suoi « traits piquants et satyriques » e inutilmente si guastava la bile sentendo gli empî discorsi di Monbron. Alle parole più o meno ottimiste e riconciliatrici di questo parente, che gli rimproverava spesso la sua misantropia, Fougeret rispondeva immancabilmente: « Eh! et vous autres prêtraille, connaissez-vous la bonne façon de

¹ EUSTACHE DE SACHY, *Essais sur l'histoire de Péronne*, Paris, 1866, p. 429 e seg.

² Mss. Bibliothèque Nationale (Parigi). Nouv. Acq. Françaisés, 10782.

vivre parmi la maudite race humaine? ». Eustache de Sachy, suo contemporaneo, cronista di Péronne, ci dice aver « vu plus d'une fois Monbron, le chapeau enfoncé jusqu'aux sourcils, la tête fort élevée, se promener seul, les mains dans ses goussets, passées à travers les pans de son habit, et ne rendant le salut qu'à très peu de personnes »¹. « Grand, bien fait, brun et d'une physionomie dure », come ce lo descrivono all'età di quarant'anni² lo vediamo nelle vie della sua cittadina, originale e insofferente, aspro frutto d'un piccolo ambiente provinciale, sognare i suoi grandi viaggi europei passati o futuri.

Da quel che possiamo supporre, egli si staccò ben presto da Péronne, dopo aver fatto i suoi studi, dei quali già quel contemporaneo che abbiamo ora citato non sapeva più nulla. Nel momento dei suoi primi scritti e viaggi, verso il 1743, aveva già avuto il tempo d'esser stato guardia del corpo del Re e *valet de chambre* di Sua Maestà, e d'esser stato scacciato da questi posti « à cause de son mauvais caractère ».

2. ALLA RICERCA DELL'UOMO DI DIOGENE

Andrà allora in Inghilterra a cercare quel che la vita parigina non gli aveva dato; più tardi scriverà d'esser partito per la Gran Bretagna spinto dalla noia e dalla preoccupazione, aggiungendo però alcune frasi che rivelano un Fougeret de Monbron preso dall'anglomania del suo tempo più di quanto voglia forse confessarlo egli stesso. « Je croyais trouver — dice — dans cette isle fameuse non seulement l'homme de Diogène mais de l'y trouver par millions. J'arrivais à Londres enivré de ce doux espoir. Tout m'y parut au premier coup d'oeil infiniment au dessus de l'idée qu'on m'en avait donnée. Chaque anglais était pour moi une divinité ». La prima volta, restò ben poco tempo in « ce séjour angélique » e si ripromise di tornarci appena possibile. La necessità di viaggiare, di passare da una città all'altra e d'esprimere così il suo scontento nei riguardi di Parigi e di tutto quel che lo contornava, nacque in lui sin dalla prima visita in terra straniera. La sua ricerca dell'uomo di Diogene era cominciata; doveva durare non poco, come si vedrà.

Al suo ritorno in Francia infatti l'entusiasmo per gli inglesi si mescolò ad un sentimento ben chiaro d'ostilità per i Paesi Bassi che aveva visitato sulla via del ritorno. La soddisfazione che cercava nei viaggi cominciava già a prendere quella forma di miraggio che sempre più andrà allontanandosi da lui negli anni che seguiranno. « Pour ce qui est des gens du Pays Bas — pensava — ils sont si constamment attachés à leur commerce, qu'ils semblent avoir renoncé à toute société avec les humains: l'intérêt, dit-on, est leur Dieu, le gain leur volupté et l'épargne sordide leur vertu capitale ». Invece il mito inglese restava vivacissimo nel suo cuore; tornando, egli ci racconta: « je regardais les Français

¹ Vedi a p. 171 nota ¹.

² Vedi a p. 171 nota ².

en pitié, comme une espèce d'animaux usurpateurs de la qualité d'hommes »¹. A modo suo, partecipa sentimentalmente a quella corrente che dalla Francia del XVIII secolo passava nell'Inghilterra libera e ricca. Come molti altri suoi contemporanei ed amici volle dare anche una forma letteraria a questo omaggio: e si mise a tradurre una *Cronique des rois d'Angleterre* che appariva ai suoi occhi come la « histoire d'un peuple fier, inquiet et indépendant, d'un peuple qui, dans tous les temps, dans toutes les formes de gouvernement, s'est toujours montré fier, inquiet, indépendant, qui, toujours le même a souvent changé, mais ne s'est jamais démenti »². Come si vede, Fougeret de Monbron vedeva la storia d'Inghilterra a propria immagine e somiglianza. Almeno per questa volta la sua ricerca dell'uomo di Diogene si riempie d'un contenuto storico ed esteriore, non resta un modello, una forma invano perseguita attraverso i viaggi e le esperienze. Quando gli anni passeranno, Monbron avrà sempre più tendenza invece ad illuminare, con la lanterna di Diogene, soltanto sé stesso, a considerarsi come l'uomo alla cui ricerca egli era partito nella sua giovinezza. Il problema del cinico avrà così la sola soluzione veramente logica ch'esso comporti. Ma, come lo si vede nell'entusiasmo di Monbron per gli inglesi, il suo problema non è che una forma personale del problema del suo secolo, che cercò l'uomo di Diogene volta a volta tra gli inglesi, i selvaggi, gli svizzeri, i còrsi, gli americani ecc., riempiendo in tal modo un vuoto schema con l'insieme dei suoi sentimenti morali e politici. Fougeret de Monbron, staccandosi dagli inglesi, finirà per conservare solo l'aspirazione del suo tempo verso l'uomo in generale, verso l'uomo puro o naturale. Turchi e francesi, selvaggi e civilizzati, tutti gli sembreranno inadeguati alla sua idea di fierezza indipendente, e la sua violenta misantropia coprirà con parole grossolane e dure questo vuoto della sua anima.

Nel 1742, di ritorno dal suo viaggio inglese, egli se ne va in Turchia « pour se dissiper »³. Lui stesso ci racconta le sue avventure nel *Cosmopolite, ou le citoyen du monde* e si potrebbe forse tacciar d'immaginario questo lontano viaggio, se alcuni dettagli verificabili non ci rassicurassero sulla autenticità di quanto ci racconta Monbron. Andò infatti a Costantinopoli contemporaneamente ad una missione francese, di cui possiamo ancora leggere la relazione ufficiale⁴. La *Borée* e l'*Heureux*, due vascelli del Re, ricondussero nell'ottobre del 1742 a Costantinopoli Said Pacha, ambasciatore della Sublime Porta. M. de Caylus et M. de Glandeurs, co-

¹ (FOUGERET DE MONBRON), *Le cosmopolite ou le citoyen du monde. Patria est ubicumque est bene*, Cic. 5, Tuscul. 37. A Londres, 1753, p. 3-4.

² *Chronique des rois d'Angleterre, Écrite en Anglais selon le style des anciens historiens juifs, par Nathan Ben Saddi, Prêtre de la même Nation; et traduite en Français dans le même style. A Londres, chez Th. Cooper on Globe, dans le Pater-Noster Row. 1743.* È un'opera di Dodsley. Ne esiste anche un'altra edizione, pubblicata a Londra nel 1750. La frase citata è tolta dall'*« Avant Propos »*, p. IV.

³ Vedi nota 1, p. 15.

⁴ Mss. Bibliothèque Nationale. Nouv. Acq. Françaises, 5101, f. 188 e seg.: *Journal de ce qui s'est passé pendant le séjour des vaisseaux du Roy La Borée et L'Heureux à Constantinople* (ottobre 1742). Cfr. « *Revue des questions historiques* », Tomo 70, 1901, p. 426 e seg..

mandanti delle due navi, con i loro ufficiali, ricevettero a Costantinopoli un'accoglienza calorosa, parteciparono a feste e divertimenti di cui talvolta Monbron ci racconta divertenti dettagli. Egli vide in tale occasione M. de Castelane ambasciatore di Francia, ed il Pascià Bonneval, uno dei più celebri avventurieri del XVIII secolo. Monbron tentò di comprendere la vita dei turchi, per i quali sembra avere una certa ammirazione, motivata dal loro carattere taciturno e chiuso. Cercò come tanti altri nelle usanze di questo popolo dei motivi utili alla satira della religione: « Les Mahométans — dice per esempio — ont aussi des moines parmi eux. J'en ai vus d'une espèce qui croient faire leur salut en s'exerçant à tourner jusqu'à ce qu'ils soient en nage et tombent accablés de fatigue. On peut appeler ça littéralement gagner le ciel à la sueur de son corps. Nos pappelards ne sont pas si dupes de le gagner ainsi ».

Gli harem lo disillusero profondamente, come pure non andarono a genio ai francesi dei due battelli. Con maligno piacere Monbron fece il confronto tra le « vilaines maisons de plâtre et de bois et les recits des agréables fabulistes de Paris »¹. Rovesciare il mondo fantastico di Crébillon e delle « Mille e una notte » era un piacere che molti scrittori dell'epoca si permettevano. Fare un confronto sul posto, fu un'originalità di Monbron che gli altri non imitarono.

Ad ogni tappa dei suoi viaggi rinascevano in lui l'inquietudine ed il bisogno di gettarsi sulle vie del mondo per sfuggire per qualche tempo a sé stesso. Rientrava insomma in patria « pour expier par un nouvel ennui celui qu'il venait d'essuyer ailleurs ». Ripartiva subito, senza convinzione, ma, come diceva, « on ne saurait être éternellement livré à soi même : un peu de compagnie, bonne ou mauvaise, aide à passer le temps ». Dopo i Turchi, fu la volta del paese che Monbron chiama di Papimanie e cioè dell'Italia. Anche stavolta possiamo seguire i passi di Monbron nel suo stesso racconto. I dettagli che ci dà sono però più difficilmente controllabili. Quando, tuttavia, sarà arrestato per la prima volta, la polizia già sapeva ch'egli aveva fatto numerosi viaggi nelle corti straniere, e del resto vivo resterà l'interesse di Monbron per l'Italia: i libri che l'accompagneranno alla Bastiglia nel 1755 saranno in gran parte libri italiani. La gita italiana di Monbron è soprattutto un pretesto per spandere la sua bile contro la chiesa romana ed il papa. « Cet enchanteur a un tic fort singulier lorsqu'il paraît en public, c'est de feindre de chasser continuellement l'air avec deux doigts comme si les mouches l'incommodaient. Néanmoins ayant prévu le ridicule qu'une semblable habitude pourrait répandre sur sa personne, il a fait insinuer que c'est aux esprits des ténèbres qu'il en veut, et non pas aux mouches.... Ainsi le prophète Mahomet sut tirer avantage d'une épilepsie à laquelle il était sujet »². La misantropia e la fredda rabbia di Monbron s'accentruano ogni volta che egli gira gli occhi sulla gente di chiesa. Le pagine su Roma sono corte, ma cariche di odio ad alto potenziale. La sua « rage de courir » lo spinse a Venezia, Firenze, Genova. È un'occasione per raccontarci divertenti aneddoti sul popolo rigurgitante che vede nelle carrozze e nelle vie. Monaci, vecchie si mescolano

¹ Vedi a p. 173 nota 1, pp. 11-12.

² Vedi a p. 173 nota 1, p. 120.

ai ladri ed ai mercanti come in un quadro olandese. Il suo comico disprezzo, una notte, sul ponte d'una grossa barca, per un monaco ed una giovane attrice, e quel che ne segue, è raccontato vivamente e può servir d'esempio a tutte le altre storielle incastonate nel suo racconto.

Il suo soggiorno a Berlino, altra tappa del suo peregrinare, nel 1746 fu breve. Pare vi restasse tutto il tempo necessario per litigarvi a morte col marchese d'Argens. Alla corte di Federico II i francesi erano numerosi e d'Argens era diventato il loro protettore officioso. Erano spesso giovani insofferenti della Francia, che venivano a cercare a Berlino quel che non avevan potuto trovare a Parigi: una certa libertà filosofica, un principe illuminato. Molti hanno delle straordinarie rassomiglianze psicologiche con Monbron: Prémontval, La Mettrie ad esempio. Ma egli era evidentemente superiore a loro nel suo bisogno di critica brusca e violenta. A sentir lui, d'Argens l'avrebbe allontanato attribuendogli « des propos touchant la cour auxquels il n'avait jamais pensé ». Sarà: ma quel che sappiamo della sua vita e del suo carattere, ci fa pensare che le parole attribuitegli dal marchese d'Argens non siano del tutto certo inverosimili. Foucheret, in ogni modo, si vendicò del nemico che s'era fatto a Berlino dipingendolo in una delle sue opere come un buffone ed un servo della corte di Federico. D'Argens, che ha tanto scritto e raccontato così volentieri gli aneddoti della sua vita, non sembra avergli risposto. Così, ancor più rapidamente di altre iniziative, tramontò il tentativo di vita berlinese di Foucheret.

Continuò a viaggiare in Germania, vide la Sassonia ove fu presente alle feste organizzate in occasione del matrimonio del delfino con Maria Giuseppa. Fu una occasione buona per lui per raccogliere alcune storielle di corte, che ci racconta nel suo *Cosmopolite*. Qui come altrove le sue note si mescolano curiosamente ad osservazioni esatte e tecniche sul mondo internazionale dei ladri e degli avventurieri. L'Italia era stata un vasto campo d'osservazione per lui ed egli continuò in Germania a soddisfare il suo gusto per il mondo alla rovescia. Ecco la sua conclusione in proposito, nata dalla sua doppia esperienza italo-germanica: « Ce n'est pas sans fondement qu'on donne aux Saxons le sobriquet de Gascons de l'Allemagne. En effet ils sont plus déliés qu'aucun peuple de la Germanie: quoique Paris mériterait préférentiellement à toutes les autres villes du monde d'être appelée l'université des filous, il est certain que Dresde et Leipzig sont, après elle, des merveilleuses écoles en ce genre, en peuvent le disputer à Turin, que de temps immémorial a produit des sujets extraordinaires dans l'art de piper les des et de filer la carte »¹.

Qualche tempo dopo il suo ritorno dalla Sassonia, decise d'andare « promener ses ennuis du côté de l'Espagne ». Là, l'aspetto pittoresco del carattere di Monbron si trovò completamente a suo agio. Nel racconto che ci ha lasciato di questo viaggio dall'altra parte dei Pirenei, storie di donne perdute che legano la loro vita a quella di monaci, d'ufficiali e di santi inquisitori, si avvicinano con amare considerazioni sulla ricchezza dei preti e la miseria del popolo. I costumi religiosi attirano la sua attenzione che è nutrita più da un odio dichiarato, che da un interesse acuto per i lati oscuri o sensuali della devozione cattolica. Egli

¹ Vedi a p. 173 nota ¹, p. 140.

si fa spiegare da una donna, ad esempio, l'importanza della chiesa e della confessione: « Les tribunaux de pénitence, où, prosternées aux pieds d'un directeur, l'on imagine que, pénétrées de repentir, nous demandos l'absolution de nos offenses. Oh ! que si vous connaissiez combien ces tribunaux ont de charmes pour nous, vous envieriez notre sort ! Figurez vous seulement le plaisir que vous auriez de vous confesser à des nonnes, et vous concevrez d'abord le notre » ¹. Monbron è già a Lisbona quando riceve questa dichiarazione. Anche questo viaggio sarà rapido e si conchiuderà con una pagina satura di disprezzo e di noia. Solo l'Inghilterra riesce a salvarsi nel suo ricordo. A Lisbona stessa, decise di tornare a Londra per mare. « Je communiquai mon dessein à Mr. de Chavigny, ambassadeur de France. Il me demanda si j'avais oublié que nous étions alors en guerre avec l'Angleterre. Je lui repondis que non ; mais que j'étais un habitant du monde et que je gardais une exacte neutralité entre les puissances belligérantes. Si M. de Chavigny ne goûta point mes raisons, au moins eut-il la bonté de se rendre à mes instances. Il me donna un passeport.... » ².

In Inghilterra, dove resterà fino al 1748, Fougeret de Monbron passerà da un periodo d'entusiasmo che somigliava, come egli stesso ci dice, al sentimento di « un amant pour les attraits de sa maîtresse les premiers jours de la jouissance », a un periodo di scoraggiamento che finirà naturalmente per prevalere su tutto il resto. Vive a Londra, crede aver trovato la sua vera patria dopo tanto peregrinare, ma ci dice: « bientôt après je m'aperçus que les anglais, ces hommes merveilleux avaient leurs mauvais côtés comme les autres, qu'ils n'étaient pas moins extravagants que nous ; avec cette différence, que nous sommes des fous gais et joyaux, et qu'ils sont des fous rêveurs et tristes ». Resta nell'anima di Monbron un'ammirazione politica per gli inglesi: anche se non incarnano quella perfezione da lui sognata, restano tuttavia un popolo libero. Egli ammira la loro eguaglianza: « Les anglais — observe — conservent entre eux une sorte d'égalité qui contribue au bien être général. Les derniers citoyens jouissent des mêmes privilèges que les premiers : ils sont à couvert de l'oppression des grands ; ils vivent tous, sans distinction de naissance, sous la protection des lois.... Que dirai-je enfin de plus ? Les anglais sont libres. ». Non sempre Monbron accetterà simili conclusioni, dirà anzi il contrario, negli opuscoli dell'ultima parte della sua vita. In verità una conclusione puramente politica non poteva soddisfarlo. Naturalmente le sue rivolte, i suoi scontenti, assumono interesse ed importanza dal fatto che al di là delle bizzarrie personali possiamo scorgervi il sintomo della crisi politica della sua generazione; ma la misantropia e il moralismo resteranno l'unica sua vera forma d'espressione.

3. ESASPERAZIONE DI MOTIVI PESSIMISTICI SETTECENTESCHI

Poteva già considerarsi ormai un autentico *cosmopolite*, e tale sarà il titolo di quella che forse è la sua opera migliore, quella dove sono riassunte con mag-

¹ Vedi a p. 173 nota 1, p. 151.

² Vedi a p. 173 nota 1, p. 153.

giore sincerità le sue esperienze. In quel libretto egli scriverà una pagina amara come nessun'altra, pagina che vogliamo citare qui, malgrado la sua lunghezza come la più tipica forse di questo scrittore: « En vain les anglais quittent leur pays et parcourent les différentes contrées de l'Europe, ils reviennent chez eux toujours les mêmes, sombres, mélancoliques, rêveurs et généralement misanthropes. Comme je suis né d'un tempérament à peu près semblable au leur, le plus grand fruit que j'ai tiré de mes voyages ou de mes courses, est d'avoir appris à haïr par raison ce que je haïssais par instinct. Je ne savais point jadis pourquoi les hommes m'étaient odieux, l'expérience me l'a découvert.... Je me suis parfaitement convaincu que la droiture et l'humanité ne sont en tous lieux que des termes de convention, qui n'ont au fond rien de réel et de vrai; que chacun ne vit que pour soi, n'aime que soi; et que le plus honnête homme n'est, à proprement parler, qu'un habile comédien qui possède le grand art de fourber sous le masque imposant de la grandeur et de l'équité, et, par raison inverse, que le plus grand méchant et le plus méprisable est celui qui sait le moins se contrefaire. Voilà justement toute la différence qu'il y a entre l'honneur et la scélératesse. Les plus vicieux et les plus corrompus ont la marote de vouloir passer pour des gens de bien. L'honneur est un fard dont ils font usage pour dérober aux yeux d'autrui leur iniquités.... Pourquoi la Nature ingrate ne m'a-t-elle point donné le talent de cacher ainsi les miennes? Un vice ou deux de plus, je veux dire la dissimulation et le déguisement, m'auraient mis à l'unisson du genre humain. Je serais, à la vérité, un peu plus fripon; mais quel malheur y aurait-il? C'est mon lot d'être sincère: et mon malheur, quoique je fasse, est de haïr les hommes à visage découvert. J'ai déclaré plus haut que je les haïssais par instinct, sans les connaître; je déclare maintenant que je les abhorre parce que je les connais, et que je ne m'épargnerais pas moi-même, s'il n'était de ma nature de me pardonner préférentiellement aux autres. J'avoue donc de bonne foi que de toutes les créatures vivantes, je suis celle que j'aime le plus sans m'en extimer davantage. La nécessité indispensable où je me trouve de vivre avec moi veut que je sois indulgent et que je supporte mes faiblesses » ¹.

Lo spirito che queste parole svelano — e lo svelano bene — è quello racchiuso nel *Neveu de Rameau*, è quello che, nascosto nelle pieghe del XVIII secolo, impedisce a certo ottimismo dell'epoca di affondare nell'insulsaggine sorridente. Il pesante impasto del naturalismo illuminista ha bisogno di questo lievito per crescere. Tale aspetto cinico e violento del materialismo e dell'individualismo riapparirà infatti ad ogni curva decisiva del movimento dei « lumi ». In un secolo nello stesso tempo entusiasta e calcolatore, elegante e volgare, Foucheret rappresenta un valore, col suo cosmopolitismo fondato sul pessimismo, col suo egotismo basato sul fallimento nella ricerca dell'uomo di Diogene.

Sin dall'epoca del suo primo viaggio in Inghilterra, Monbron aveva cominciato a scrivere. Con un volumetto, *Le canapé couleur de feu*, egli prende nel 1741 la via della letteratura alla moda ². È un romanzo corto, in cui si mescolano

¹ Vedi a p. 173 nota ¹, p. 42.

² Ci sono due edizioni di questo opuscolo: *Le Canapé, par M. de...*, A La Haye, chez

tirate satiriche contro i devoti e ritratti poco cortesi di monaci, abati. Spogliato da ogni struttura allegorica, questo racconto si riduce ad una serie di ventate di violento cattivo umore. I *dévots* hanno fatto un concordato col cielo che li dispensa dall'agire onestamente, un direttore di coscienza si chiama signor Ventrù, ed un abate è descritto lungamente nei suoi « *talents à recréer le beau sexe que l'ont fait parvenir à la prélature* »¹. Anche i giansenisti convulsionari hanno il loro posto in questa piccola galleria degli orrori. Nell'assieme, Monbron non fa che sottolineare di nero, sistematicamente, i colori dei romanzi alla Crébillon, lasciando intatti i contorni e l'assieme.

Ancor meno riuscito il tentativo, terminato nel 1745, di mettere in versi burleschi la *Henriade* di Voltaire². Il poema avrà successo e sarà ristampato sovente durante tutto il XVIII secolo, ma in esso ancor più che altrove la smorfia burlesca di Monbron sembra forzata, la sua maschera è persino più fredda dei punti più freddi del suo modello. Monbron è sempre di una certa efficacia quando dipinge i lati bassi e sudici della realtà che lo contorna, ma la *Ligue* è ben lontana: tutta la sua satira nacque morta. La poesia di Voltaire richiedeva ben altra finezza per esser messa con i piedi per aria e la testa all'ingiù. Voltaire s'incaricherà sempre da solo di questo lavoro, senza che gli altri possano mettervi le mani. La *Henriade* travestita rappresenta solo l'irritazione che Monbron provava di fronte alla poesia del suo tempo, così come il *Canapé* ci dice solamente la noia di Monbron di fronte a Crébillon. Nel 1744 egli scrisse una breve poesia, dal titolo significativo di *Ode dans le goût des autres*³, per prendere in giro i voli lirici e pindarici dei suoi contemporanei,

dont maints fripiers en poésie
lassent la terre et les cieux.

S'era divertito a gonfiare le formule retoriche per il maligno piacere di vederle scoppiare. Lo stesso anno, stanco dei panegirici sapienti e ricercati del Re, che giornalmente si stampavano in forma poetica, egli aveva scritto i suoi in dialetto, mettendoli nella bocca d'un contadino di Chaillot⁴. Questo tipo di satira trionferà, qualche anno dopo, con le opere di Vadé e dei suoi imitatori.

Papi, s. d.. *Le canapé couleur de feu*. Par M. de.... A Amsterdam. Par la Compagnie des libraires, 1741. Il contenuto è identico.

¹ p. 44.

² *La Henriade Travestie en vers burlesques*, Berlin, 1745. Prima edizione seguita da una diecina d'altre.

³ *Ode dans le goût des autres* s.l.n.d. quattro pagine non numerate. L'esemplare della Bibliothèque Nationale porta una nota dell'epoca: « 8bre 1744. Monbron. Il y en a une 2ème édition augmentée d'une Préface ». Infatti alla Biblioteca di Lione si trova *La Capitolade poème, ou tout ce qu'on voudra. 77ème édition, revue, corrigée et augmentée de deux syllabes et de trois notes prises sous l'arbre de Cracovie. Par Momus. A Fontenoy, 1745, 24 pages*. È una satira di Voltaire. Monbron dimostra, nella sua prefazione, la sua conoscenza del Tasso e la sua ammirazione per questo poeta, che egli cita in italiano.

⁴ *Discours prononcé au Roy, par un paysan de Chaillot, 1744, in 4º, 8 p.* L'esemplare della Bibliothèque Nationale ci dà la data precisa della pubblicazione: 13 novembre 1744.

Nel 1748, tornato a Parigi con la bocca amara, non si metterà più a scriver poesie, ma un romanzo grossolano: *Margot la Ravaudeuse*¹, il suo capolavoro nel genere, ed uno fra i più noti romanzi osceni del XVIII secolo. « Toute impudique qu'est Venus, elle est la mère des hommes et des Dieux, par elle germe et brille la Nature ». Queste parole di La Mettrie, scritte nel 1747 in un libretto (*L'école de la volupté*) che la polizia attribuirà un momento anche a Monbron², ci spiegano l'importanza che potevano allora avere opere del genere di *Margot*. Lo sbocciare della natura in mezzo alla società prendeva la forma del sentimento, della virtù, dell'intenerimento. Ma la natura, per impudica che potesse apparire, s'affermava anche con le grasse oscenità dei romanzi clandestini.

Allora la polizia non era benevola con coloro che scrivevano o pubblicavano opere simili. Monbron conservava il suo romanzo manoscritto, ma le autorità non tardarono a conoscerlo. Monbron accusa apertamente « un misérable auteur, couvert du petit uniforme de prêtre » d'averlo denunciato³. L'affare cominciava a prendere una cattiva piega; lo si accusò d'aver composto « un libelle contre la religion et le gouvernement », accusa in certo qual modo rituale contro gli scrittori indipendenti del tempo. Monbron ci ha fatto lui stesso il racconto del suo arresto. Il 7 novembre 1748 « un commissaire et un limier de police vinrent un matin me souhaiter le bonjour au nom du Roi, et me prier de trouver bon qu'ils examinassent mes papiers. Ces honnêtes gens m'étaient envoyés de trop bonne part pour que je refusasse de satisfaire leur curiosité. Ils déchiffrèrent donc mes Bucoliques, et en ayant fait un paquet qu'ils scellèrent du sceau de je ne sais qui, ils me supplièrent de vouloir bien les accompagner jusqu'au Fort l'Evêque, non sans avoir eu la complaisance de me communiquer auparavant une pancarte en beau caractère, signée Louis. Plaisanterie cessante, j'obéis, et me laissai conduire en prison ». L'interrogatorio che dovè subire trattò tanto dei suoi scritti quanto dei suoi viaggi. Evidentemente la polizia subodorava qualche mistero in tutte le sue peregrinazioni. Si sparse la voce che Monbron era una spia agli ordini del governo inglese. Egli protestò energicamente ed umoristicamente insieme: « Que répondre — dice — à des calomnies aussi grossièrement imaginées si non que ma conduite et ma dépense ayant toujours été uniformes, il s'en suivrait que j'aurais fait le noble métier d'espion gratis. Que ces infâmes apprennent à me connaître. S'il est bien vrai, comme le Chevalier Robert Walpoole le prétendait, que tous les hommes ont leur prix, et s'il était vrai suivant cette maxime, qu'ayant aussi le mien, je fusse capable de vendre mon honneur, assurément ceux qui l'achèteraient, le payeraient bien cher ». L'indipendenza che Fougeret mostra in questo suo racconto non è una vanteria di scrittore, desideroso di porsi in bella luce nell'ultimo capitolo del suo *Cosmopolite*. La lettera ch'egli scrisse a M. Ber-

¹ (FOUGERET DE MONBRON), *Margot la Ravaudeuse*. Par Mr. de M.... A Hambourg. MDCCC. Numerose riedizioni.

² A Colonie, 1747, p. 22, *La France Littéraire*, ed. 1769, Vol. II, p. 81, attribuisce ancora questo opuscolo a Fougeret.

³ Vedi a p. 173 nota ¹, foglio non numerato.

ryer, uno dei capi della polizia, da Fort l'Evêque, il 15 novembre 1748 conferma le sue parole. Con stile molto secco, si scusa a denti stretti, « ne désavoue pas » gli scritti presi a casa sua, limitandosi a dire ch'egli non aveva intenzione di pubblicarli. Continua dicendo: « les personnes qui me connaissent un peu savent que je ne me mêle ni de politique ni des affaires des grands ». Suggerisce alla polizia l'idea che quel che gli si rimprovera consista, dopo tutto, « en de si legers griefs » ch'egli spera davvero d'esser presto liberato. La sua lettera è corta e dà l'impressione d'una strafottenza ben calcolata. Nella formula stessa con cui si rivolgeva al luogotenente di polizia dava prova d'una notevole mancanza di talento diplomatico. Scrive a « Monsieur », mentre avrebbe dovuto dire « Monseigneur »: verrà amaramente rimproverato per questo. Nonostante tutto si finì tuttavia per decidere che l'allontanamento da Parigi sarebbe stata punizione bastevole per il cattivo carattere di Monbron: il 1º dicembre l'esilio a 50 leghe era firmato, e cinque giorni dopo gli veniva notificato a Fort l'Evêque ¹.

Fougeret decise di compiacere la polizia ancor più radicalmente di quanto essa non prevedesse: partì di nuovo per l'estero, e se ne andò viaggiando in Inghilterra ed in Olanda. L'idea di vendicarsi con la penna delle persecuzioni subite a Parigi deve esser stato uno dei motivi principali allora per deciderlo a passar di nuovo la frontiera. Infatti nel 1750 e 1751 pubblicava in Olanda la sua *Margot* ed il *Cosmopolite*, dove numerose erano le tracce del suo risentimento contro la polizia.

Monbron aggiunse al suo romanzo solo una brevissima prefazione: « Voici enfin — scrive — cette *Margot la Ravaudeuse*, dont le général de la pousse (il tenente di polizia) sollicité par le corps des catins et de leurs infames suppôts, voulut faire un crime d'état à son auteur. Comme on ne l'accusait pas moins d'avoir attaqué dans cet ouvrage la religion, le gouvernement et le souverain il a déterminé de le mettre au jour, craignant que son silence ne déposât contre lui et qu'on le crut réellement coupable. Le Public jugera qui a tort ou raison » ².

La religione infatti non era in questo romanzo direttamente attaccata, ma i suoi rappresentanti sulla terra accentravano su di loro la maggior parte dell'odio e del disprezzo di Monbron. Guardando il mondo attraverso gli occhi di Margot, alcune figure di prelati o di monaci prendevano strane forme, ghignavano curiosamente. Margot, divenuta donnina allegra, vedeva in loro soprattutto degli sleali concorrenti nel commercio delle illusioni. Essa si vanta anche a più riprese d'aver battuto sì forti concorrenti, d'aver giocato loro dei tiri maledetti. « A corsaire, corsaire et demi », era il suo motto in quella lotta. Essa non nasconde neppure una certa ammirazione per degli uomini così abili nell'arte di imbrogliare: Monbron l'aveva detto: gli uomini in società valgono per quel che sono capaci di far credere agli altri. « Qu'un prêtre s'applique à sauver les apparences, qu'il

¹ Bibliothèque Nationale. Fonds Français, 22109, f. 3000, 15 9bre 1748. Per la *fiche* di Monbron, vedi nota ³.

² Foglio non numerato.

sache couvrir ses vices, ses appétits sous un extérieur vertueux et dévot, qu'il fasse sa principale étude de fasciner chrétiennement les yeux d'autrui, il remplit ses devoirs; exiger d'avantage ce serait demander l'impossible et contrecarrare le intentions de la nature. C'est à elle seule et non pas à son ouvrage qu'il appartient de faire des miracles. Que l'églisier évite de donner prise sur lui; que le verni de la sagesse brille dans toutes ses actions extérieures; qu'il trompe en un mot le prochain, puisqu'il est payé pour celà, du reste, laissons-le jouir en paix »¹. Monbron nutre una continua curiosità per la tecnica dell'ipocrisia, la studia in tutti i gradini dell'edificio sociale, il suo piacere più forte sta nel decomporre freddamente quella macchina sociale che viene convenzionalmente chiamata uomo. Così tutta la storia dell'abate Pellegrin, personaggio realmente esistito, raccontata con dettagli interessanti sulla bohème letteraria della metà del XVIII secolo, diventa, sotto la penna di Monbron, uno studio incisivo su una vocazione mancata.

Anche il governo non era astrattamente attaccato in *Margot*, ma Fougeret non si lasciava sfuggire una sola occasione per esprimere il suo sovrano disprezzo per la gente *en place*. Egli aveva dei parenti *dans les fermes*, e possiamo supporre che gli attacchi che si trovano in numerose pagine di Monbron contro i *fermiers* provengano da un'esperienza personale. Ecco l'idea che Monbron si faceva di uno di loro: « Qu' on se peigne une tête carrée adhérente à des épaules de portefaix, des yeux hagards et féroces, ombragés d'un sourcil fauve, un petit front sillonné, un large et triple menton, un ventre en poire, soutenu par ses grosses jambes arquées, terminées par deux pieds plats et en forme de pattes d'oie. Toutes ces parties réunies ensemble et chacune exactement en place, composaient ce mignon de finance »². *Margot la Ravaudeuse* è in gran parte una galleria di ritratti di tal genere.

Nel *Cosmopolite* si vendicò con qualche frase acerba di coloro che l'avevano arrestato ed interrogato. Ma è il tono generale delle sue opere, ancor più di questa o quella allusione e ritratto, che suggerì alla polizia la definizione di Monbron come « auteur de différents ouvrages injurieux au gouvernement ». Era ormai classificato e non gli rimaneva che allontanarsi quanto più possibile dalla Francia. Nella conclusione del suo *Cosmopolite* confessa che egli « se trouvait bien partout, hormis en prison ». Si vanta della posizione d'indipendenza che il suo carattere e le avventure gli avevano conquistata: « Tous les pays me sont égaux, pourvu que j'y jouisse en liberté de la clarté des cieux.... Maître absolu de mes volontés, et souverainement indépendant, changeant de demeure, d'habitation, de climat, selon mon caprice, je tient à tout et à rien.... Aujourd'hui je suis à Londres, peut-être dans six mois je serai à Moscou, à Petersbourg, que sais-je enfin? »

Po'co tempo dopo Monbron era effettivamente in Russia. Tutto quel che sappiamo di questo viaggio lontano, è, naturalmente, che egli fu scacciato dalla corte di Pietroburgo, dopo uno di quei tanti litigi che costellano la sua vita.

¹ p. 119.

² p. 33.

Sembra che avesse cominciato coll'esservi bene accolto, ma la « *vivacité déplacée* » lo rovinò. Litigò, pare, nel palazzo stesso dell'imperatrice, con Alexandre Sumarokoff, colonnello ed aiutante generale di campo di sua eccellenza il conte di Rasumowsky, gran ciambellano di Caterina II; decisamente l'aria di corte non era fatta per lui. Aveva scritto parole virulente contro coloro che s'inclinavano ed abbassavano nelle corti, pure egli vi tornava sempre. Dopo Versailles e Berlino, era la volta di Mosca. Gentilmente, ma fermamente, fu mandato via. « Par principe de charité, on a été engagé à lui donner l'avis de quitter cet empire, parce qu'il est assez probable qu'un français aurait de la peine à s'accoutumer au climat de la Sibérie », leggiamo in una corrispondenza della *Gazette d'Utrecht* del 30 dicembre 1754.

Sia che Monbron sperasse che in Francia si fossero scordati delle sue avventure, sia che vi fosse chiamato da ragioni che ignoriamo, fatto si è che ritroviamo in patria l'uomo dal cuor villosa al principio del 1755. Ma la polizia non l'aveva dimenticato. A Tolosa, il 14 marzo 1755, è nuovamente arrestato, trasportato alla Bastiglia, dove arriverà il 12 aprile per restarvi sino al 24 settembre. Le accuse contro di lui non sono circostanziate, ma il suo atteggiamento verso il mondo è sufficiente¹. Si fanno delle chiacchiere su di lui, gli si rimprovera d'aver frequentato a Parigi i caffè e le passeggiate pubbliche per tenervi discorsi eterodossi contro i ministri, i signori più in vista e gli ambasciatori. Naturalmente i libri pubblicati all'estero eran ben presto venuti a conoscenza della polizia che senza dubbio sperava trovare qualche documento compromettente nella perquisizione che precedette l'arresto. Infatti Monbron era arrivato a Tolosa con una cassa di libri, che egli reclamerà in seguito, e che gli verrà restituita durante il suo soggiorno alla Bastiglia. Su di lui fu trovato soltanto un *pamphlet* dei protestanti contro il governo francese². I suoi libri erano per lo più opere letterarie, o grammatiche di lingue straniere. Inoltre due opere di Voltaire, fra cui le *Lettres anglaises*, qualche poema burlesco, quale il *Ricciardetto* e *Hubridas*, libri che non è strano trovare tra le mani dell'autore della *Henriade travestie*. Il Tasso, il *Pastor fido*, Metastasio, completavano con una pennellata di gusto barocco e rococò questa piccola biblioteca del cosmopolita.

Alla Bastiglia egli protestò a due riprese contro le celle troppo brutte che gli erano state assegnate. E finì per ottenere qualcosa di meglio. Oggi le sue lettere di protesta, negli archivi della Bastiglia, sono vicine a quelle dell'abate d'Estrées, giornalista e libellista, arrestato anche lui a quell'epoca: i due uomini dovettero conoscersi durante la loro prigionia, ma nulla sappiamo di preciso sui loro rapporti.

Quando Monbron poté passeggiare di nuovo liberamente per le vie di Parigi uscendo dalla Bastiglia, era ormai soltanto un vecchio originale. Aveva perduto un po' di quella vivacità che dava valore alle sue *boutades*, la misantropia sem-

¹ Sulla seconda prigionia di Fougere, vedi Bibliothèque de l'Arsenal (Parigi), 11909 e 12496.

² Vedi nota precedente, f. 159: *Plainte des Protestants...*

brava esser divenuta una mania per quest'uomo un po' stanco delle sue avventure e della sua scontentezza. Senza un amico, incapace di vivere da solo o con altri, non gli restava che « médire de tout le genre humain qu'il haïssait par représailles », secondo le parole d'un contemporaneo ¹. Ma disgraziatamente, negli ultimi anni, nel suo spirito c'era più posto per la maldicenza che non per l'odio. S'era ridotto a costruirsi per suo uso e consumo una maschera d'uomo antisociale o, secondo la terminologia dell'epoca, « anti-citoyen » e la portava in giro tristemente per le strade di Parigi. Questo Don Giovanni dell'odio ripeteva alcuni episodi dell'eroe di Molière; si raccontava di lui che, importunato da un mendicante che gli chiedeva l'elemosina con insistenza promettendo di pregare per lui, avrebbe risposto: « Un gueux comme toi prier Dieu pour moi! ne voilà-t-il pas un plaisant intercesseur! ». Ma poi aveva finito per aprire la borsa, aggiungendo però: « Tiens! mais ne t'avise pas de prier pour moi, prie pour toi même ». Qualche volta era anche « généreux par boutade », come se avesse voluto provare a sé stesso la gratuità della sua misantropia. S'era ritirato due anni a Péronne, dopo esser uscito di prigione, ma venne a morire a Parigi. Ormai interpellava la gente con delle squisitezze quali « échappé des galères » o « vierge de corps de garde ». D'altronde era malato, idropico. Quando morì, nella casa d'un libraio fiorentino molto conosciuto ai suoi tempi, Molini, lasciò tutta la sua mobilia alla ragazza che lo serviva, meno ottocento *livres* destinate ai poveri della parrocchia di San Giovanni di Péronne, dove era stato battezzato.

Ebbe ancora il tempo di scrivere due *pamphlet*: una satira di Parigi, che intitolò *La Nouvelle Babylone*, ed un libello contro il suo primo e solo amore, l'Inghilterra, che volle intitolare *Préservatif contre l'anglomanie* ².

Guardando indietro, alla sua vita, incolpa Voltaire del suo entusiasmo per l'Inghilterra, come anche di quello di tanti altri suoi contemporanei. Si pente d'aver creduto, per una volta, nella bontà e nella libertà d'un gruppo di esseri umani. Il suo disprezzo è tanto più chiaramente espresso in quanto egli sapeva di scrivere contro sé stesso. Le sue parole su Voltaire contengono un giudizio esatto sulla funzione politica e quasi religiosa di questi nel XVIII secolo: una volta ancora l'odio aguzza l'intelligenza di Fougeret de Monbron. « Que de comptes — dice — le célèbre, l'illustre, le grand Voltaire n'aura-t-il à rendre à Dieu au sujet du nombre prodigieux de cervelles qu'il a renversées! Il n'est pas douteux que si cet homme se fut avisé de faire un nouvel évangile, il n'eût trouvé des pôtres pour le prêcher, des confesseurs et des martyrs pour le défendre. Arbitre souverain de l'opinion, c'est à son tribunal suprême que sont cités et jugés en dernier ressort, le mérite, les vertus et les talents. Il fait sortir à son gré les héros et les demidieux de son cerveau creux et profond, comme Jupiter fit autrefois sortir du sien Pallas toute armée » ³. E infatti la polemica di Monbron è una

¹ Il celebre erudito Jamet in una nota manoscritta conservata su un esemplare de *La Henriade travestie* (A Berlin, 1753) nella Réserve della Bibliothèque Nationale.

² *Préservatif contre l'Anglomanie*, A Minorque, 1757, p. 5. Esiste un'edizione postuma di questo pamphlet: *L'Anti-Anglais*, Par M. de Monbron, A Glasgow, 1762. Senza varianti.

³ p. 5.

battaglia contro i miti inglesi della sua epoca, più che un attacco diretto alla società inglese. Voltaire è combattuto a causa di « son plus grand miracle : la métamorphose surprenante qu'il a faite des anglais ». « La cabale anglomane » è ora il centro del suo odio, e tutti i mezzi sono buoni per metterla in ridicolo. Ma il mondo parigino aveva camminato, mentre egli viaggiava. Dalla critica — che poteva parer negativa — dei primi *philosophes*, s'erano già svolte le linee principali d'un mondo nuovo, che si serviva dei sentimenti, delle simpatie, della politica di tutti i giorni per affermare la sua nuova forza ed autonomia. Nel suo *pamphlet* contro gli inglesi Monbron sembra accennare anche ad una critica non soltanto contro la società della sua giovinezza, ma contro le idee nuove che s'erano frattanto andate affermando. L'esaurirsi della sua vena satirica e poi la morte non gli permetteranno di sviluppare questo nuovo attacco. Attacco che d'altronde faceva affiorare i lati più deboli della sua personalità, quali il moralismo astratto e la totale mancanza di simpatia umana. La libertà gli appariva ormai come un vano fantasma. « Un joug paisible » è preferibile. Al quietismo fondamentale della sua gioventù, disgustata dalla lotta tra il bene ed il male e desiderosa d'un saggio equilibrio tra le due forze morali avverse, s'aggiungeva la stanchezza personale. Diveniva così politicamente reazionario : « S'il est en Angleterre une liberté, elle n'existe que pour la canaille. Il semble que les constitutions du Royaume aient toutes été faites en sa faveur. On pourrait même dire que le bas peuple à Londres est au dessus de la loi, par l'abus continuel qu'il en fait »¹. Solo nelle ultimissime righe del suo *pamphlet* Monbron sembra tornare un momento allo stile ed alla passione del suo *Cosmopolite*. « Le seul avantage que je sache à ces gens là sur nous, c'est qu'ils ont d'excellents chevaux et de très bons chiens, et ils n'ont ni moins ni loups ».

D'altronde per comprendere il *Préservatif contre l'anglomanie* non bisogna dimenticare la data : 1757. È un *pamphlet* d'occasione. La Francia è in guerra contro l'Inghilterra ed una curiosa e poco nota letteratura comincia a nascere per difendere i diritti di Luigi XV. I diversi tentativi per giustificare ideologicamente questa guerra sono spesso un sintomo strano e interessante della penetrazione della filosofia illuminista in Francia. Si lotta contro la corrente anglofila, raffrontando la Francia a Roma e l'Inghilterra a Cartagine e si cerca così di sfruttare l'oscura e potente corrente d'odio contro la ricchezza ed il lusso. Ci si serve spesso di scrittori che avevano partecipato alle correnti di rivolta del secolo, e se n'erano staccati per varie ragioni. È un esempio parziale e marginale, ma non senza interesse, della ricerca di quell'equilibrio tra illuminismo e politica da cui uscirà, alla fine del secolo, il rinnovamento della Francia. Monbron ci mostra, con un esempio vivente, come fossero a doppio taglio le armi dell'illuminismo, come contenessero sempre un elemento fortemente reazionario, capace di voltarsi contro ogni progresso. Come un'ombra, le idee di Foucheret ci fanno riflettere sulla genialità di uomini quali Voltaire, Diderot, Rousseau, e più tardi Condorcet, che

¹ p. 45.

seppero, dal pericolo stesso contenuto nelle loro idee, ridar forza rivoluzionaria alle loro convinzioni.

4. MONBRON E ROUSSEAU

La Nouvelle Babylone è un altro esempio di quel che abbiamo detto¹. Il suo moralismo un po' puritano o spartano non è molto lontano da quello d'un Rousseau del primo discorso. La diatriba di Monbron contro Parigi si colora delle stesse preoccupazioni sociali che tormentano Jean Jacques. Egli vuole una riforma molto dura dei costumi, il lusso e la vita parigina offendono il suo senso della giustizia sociale. « Ce Paradis terrestre, — ci dice — devient un lieu de supplice, d'autant plus cruel pour les infortunés, que l'abondance, les désirs, la joie et les fêtes dont ils sont les témoins, et auxquels ils n'ont nulle part, leur retracent plus vivement l'image affreuse de leurs calamités et de leurs misères. Quiconque est indigent et vertueux ne doit pas vivre à Paris ». Alcune idee anche più largamente politiche vengono a dare un senso più profondo a questa diagnosi sociale: « Paris ne doit réellement sa splendeur et ses richesses qu'à la disette et à l'épuisement des provinces que les régnicoles affament ». Monbron è violento contro il lusso, contro ogni sistema finanziario di *ancien régime* rappresentato dai *fermiers généraux*, e anche contro gli spettacoli e gli altri più vistosi fenomeni di ricchezza, quali le passeggiate pubbliche ed i caffè. La sua conclusione è radicale: « Ce n'est qu'en rétablissant le mouvement et la circulation dans tous les membres de l'Etat qu'on peut le tirer de la stupeur et de l'engourdissement où il est réduit. On ne doit jamais se flatter d'en venir à bout qu'en détruisant le luxe de la Métropole: il n'y a donc pas à balancer »².

Il *pamphlet* di Monbron fa parte di tutta una letteratura contro Parigi, che fiorì nel XVIII secolo, e ne è anzi uno dei più strani prodotti proprio a causa dei molteplici elementi culturali che vi sono mescolati. Jean Jacques s'era liberato dal moralismo provinciale del suo primo discorso grazie all'idea del ritorno alla natura che nel secondo discorso viene a dare tutt'un'altra ampiezza alla sua rivolta. Monbron invece è sulla strada inversa, e se grida per consolarsi, come egli ci dice, le sue grida si innalzano soltanto per rinnegare tutto. Lo spirito di Parigi non gli spiace solamente perché è ricco, ma anche perché è « cynique et républicain », come se lui stesso non fosse stato partecipe di questo stato d'animo. Facendo — sulla strada di Rousseau, ma con molta più banalità — la filosofia illuminista complice dei mali apportati dal lusso della grande città, egli finisce collo staccare completamente la sua pietà per i poveri ed i disgraziati dalle idee di libertà ed in generale da ogni rinnovamento politico. Con degli accenti che precedono e rassomigliano a quelli di Linguet, fa le lodi d'un despotismo illuminato ed assoluto, d'una tirannia e d'un ordine moralizzatore. « Un législateur est un des-

¹ *La Capitale des Gaules, ou la Nouvelle Babylone, Plurima in paucis, A La Haye, 1759.*

² pp. 4 e 36.

pote absolu, qui sait par la supériorité de ses lumières, par les ressources de son génie, par la pureté de son courage, se faire obéir d'une manière péremptoire, qui pour assurer son autorité, employe selon que les circonstances l'exigent, la parole et le glaive, qui fait marcher devant lui d'un pas égal la terreur et la persuasion»¹. Strane parole, che hanno per noi uno strano suono. Il suo moralismo estremista aveva messo in luce, tra i primi e senza volerlo, l'aspetto politicamente antiliberalo del moralismo di tanta parte del XVIII secolo illuminista.

Strano e sintomatico, *La Nouvelle Babylone* fu la sola opera di Monbron ad avere un certo successo. Ange Goudar, poligrafo fecondo, gli rispose con una *brochure*² ove accusa Fougeret d'essere una specie d'ateo sociale, punibile per le sue offese alla società intera, come altri per le loro ingiurie a Dio. La sua polemica è assai conformista. *L'Observateur littéraire*, il *Journal Encyclopédique*, ed anche, se pur più brevemente, l'*Année Littéraire* di Fréron, cioè i più importanti giornali letterari dell'epoca, espressero la loro sorpresa e riprovazione contro questa « satire aigre et moussade ». « Ecrit bilieux », ispirato alla più « noire mélancolie », che « invective la nature intière », a cui non manca che il talento di Giovenale, pur conservando tutto « le fiel et l'emportement » del satirico latino, ecco alcune delle espressioni scelte a caso nel linguaggio assai monotono dei contraddittori di Monbron.

Egli ebbe ancora il tempo, nel dicembre 1759, di pubblicare una seconda parte del suo libro, per difendersi da questi attacchi. Lo si accusava di misantropia: se ne vantava; lo si incolpava di non rispettare troppo gli ecclesiastici: ne faceva ammenda assai superficialmente, lasciandosi ancora sfuggire qualche parola amara contro costoro, che egli aveva sempre cordialmente detestato. La seconda parte, del resto, non aggiungeva gran che alla prima³.

Nel settembre dell'anno dopo egli moriva.

Fu immediatamente dimenticato³.

FRANCO VENTURI

¹ p. 41.

² (ANGE GOUDAR), *L'Anti-Babylone ou Reponse à l'Auteur de la Capitale des Gaules*, A Londres, 1759. Se la prende con gli scrittori che « n'envisagent la nature que par le revers de la médaille », p. 7.

³ *La Capitale des Gaules, ou la Nouvelle Babylone, seconde partie*, A Bagdad, 1759. Tra le opere che qualche contemporaneo attribuì a Monbron, la sola interessante è *La Voix des Persécutés. Cantate précédée d'un discours aux protecteurs de l'innocence*, A Amsterdam, Chez Jacques La Caze, 1753. Ma le idee e lo stile non corrispondono affatto a quelli di Monbron. D'altra parte, nei registri della Bastiglia, anno 1753, leggiamo: « Louis Joseph de la Rochevault, natif de la province de Galles en Angleterre, entré à la Bastille le 27 octobre 1753, transféré à Vincennes le 24 mars 1757 où il est encore au mois de septembre suivant. Pour avoir composé tant en France qu'en un Pays étranger différents mauvais livres et libelles, entr'autres le Brochure intitulée: *La voix des persécutés, l'Histoire de Melotto Offampey* ».

IL LASCA: LETTURA E DIGRESSIONI

I. GUSTO CONVIVIALE E GUSTO ACCADEMICO

Gusto conviviale e gusto accademico, nel Lasca, si avvivano l'un l'altro e si fondono in un umore faceto e scioperato, ch'era quello del suo tempo: umore più popolare d'intenzioni e di atteggiamenti che di fatto popolare, poeticamente consacrato dal Berni, « maestro e padre del burlesco stile », come lo chiama il Lasca, ammirato discepolo. Il petrarchismo seguiva a dilagare, querulo, incontenibile, e per far zittare tutti quei sonettai e madrigalisti si rifaceva loro il verso:

Tacete unquanco, pallide viole
E liquidi cristalli e fere snelle!

Col Berni caposcuola, quel verso stava diventando di prammatica. S'inaugurava così coi « capitoli », di tinta prevalentemente scurrile, un petrarchismo a rovescio. « Le accademie sono il semenzaio di lavori simili » nota il De Sanctis. Il Lasca, che pur venera religiosamente il Petrarca, non ha scrupolo di rifarsi addirittura *in principium*, al verbo più alto e canoro del poeta, e di servirsene al suo fine:

Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono
Di quei capricci che 'l Berni divino
Scrisse, cantando in volgar fiorentino,
Udite nella fin com'io ragiono.

I « ragionamenti » del Lasca finivano tutti in baldoria. Alla sua natura di ghiotto compagnone piace esaltarsi con imbandigioni scelte, varie per accolta di convitati e soprattutto clamorose per libagioni: gli ci vuole il « tafferuglio », e vi dedica un « capitolo »:

Or che noi siamo al cominciar di luglio
che cantan le cicale....

Così ispirato dalla stagione si dilunga a enumerare i rari meriti del convito, e anche a stabilire « com'è s'ordini e faccia appunto appunto — e ciò che al tafferuglio s'appartiene ». Anzitutto « casa trovar bisogna la qual sia — libera, agiata, bella, e bene in punto.... Esser vorrebbe poi la compagnia — d'otto, o di dieci, o dodici al più forte, — amici tutti e d'una fantasia; — cioè persone affabili ed accorte — virtuose ed oneste ch'abbian volto — l'anima a far buon tempo infine a morte. — L'apparecchio non vuole esser di molto — costo, o troppo squisite le vivande.... ». Per contro « buon vin bisogna soprattutto — bianco e vermiglio », e l'ora ha da essere non mai di desinare, ma di cena: « ché dopo cena più ch'in altro tempo — son le

persone allegre e spensierate » e « par che voli non che passi il tempo ». Il tempo, in verità, non ci sarebbe bisogno di sollecitarlo tanto. Il Lasca, al ricordo, punto da nostalgia, si farà un giorno quasi tenero nel rimpianto :

Ma fra i più modi quello era divino
il qual nel tempo della tornatella
noi usavamo a casa lo Stradino.

Oh compagnia leggiadra ch'era quella !
Lo Scala, il Varchi, Ugolino e Gismondo,
Giomo, Confetto, il Barlacchi e 'l Centella,

Cencio e Visin, che valevano un mondo,
e il buon Borgiaanni della Tegamata....

Le *tornatelle* ! Il vezzeggiativo scelto da quella compagnia carnascialesca di stripponi suona tinnulo e festoso, stranamente evocativo come di cembali e insieme di portate traboccanti di un mangiare grasso e sapido.

Ma il fondamento suo primo e migliore
è il cicaleccio allegro e 'l ragionare,

in ogni guisa cantare e sonare
e far giuochi di mano e di persona
e spesso ad alta voce anche gridare.

Cicaleccio, e fa per lo meno meraviglia : che introduce una nota stridula in quella che avremmo piuttosto immaginata una masnada vociferante in toni baritonali. È vero che ci doveva essere un po' di tutto, acuti e bassi, in quell'accozzaglia di messeri, e eteroclito fra tutti il padrone di casa, Giovanni Mazzuoli, detto lo Stradino, da Strada in Chianti, suo paese nativo, detto anche il Pagamorta, per antonomasia. (*Paghe morte* eran chiamati i veterani del signor Giovannino, e cioè di Giovanni dalle Bande Nere, veri e propri *grognaards*, *demi-solde* delusi e spaesati nell'aura senza gloria del regime poliziesco di Cosimo I). Questo relitto d'epici tempi, mascherone barocco dal ceffo veramente sconsacrato, tutto rattoppi a furia d'archibugiate e tiri di frombola, incantava il Lasca che doveva vederci come un personaggio del *Morgante*. Dal canto suo lo Stradino, tra i fantasiosi paludamenti in cui agghindava le mal sopite glorie, ci aveva anche una superstizione letteraria che gli aveva fatto radunare, frammezzo al suo armamentario di anticaglie, ogni sorta di codici e libracci, e il suo *Armadiaccio* andava famoso.

Ingozza e annaffia, recita e canta, questa gente ricca se non d'altro di umori, si affezionò talmente alle sue *tornatelle* che un bel giorno vi volle dar forma stabile e ricorrente : l'Accademia era fatta, una delle prime a nascere, e si disse degli *Umidi*. Si ebbero così l'*Umoroso*, il *Frigido*, l'*Annacquato*, il *Gelato*, lo *Spumoso*, il *Torbido*, il *Lacrimoso*, lo *Scoglio*, il *Cigno*.... Il Mazzuoli che all'iniziativa aveva prodigato la casa ospitale, in via San Gallo, mantenne per eccezione il soprannome che già aveva e, quasi un priore, fu detto Padre Stradino. Finalmente Anton Francesco Grazzini, da Staggia in val d'Elsa di professione speciale al canto alla Paglia, in Borgo S. Lorenzo, all'insegna del Moro o del Saracino, si nominò il Lasca, sce-

gliendosi a impresa, come informa il suo biografo Dottor Antonmaria Biscioni, Accademico Fiorentino, « una lasca alzata per lo lungo nello scudo, e con sopra una farfalla volante.... molto allusiva insegna,.... perciocché il suo naturale, portandolo nelle sue composizioni allo stile faceto, ghiribizzoso, finge che quel pesce, siccome è solito, si lanci fuor dall'acqua a pigliare le farfalle, che pel loro incerto svolazzamento sono figura de' ghiribizzi dell'umana fantasia ».

Era nell'intenzione dei dodici, che primi si unirono in sodalizio, di mantenere immutato il tono di sollazzo che alle *tornatelle* aveva dato origine e vita, e possiamo forse meravigliarci un po' come frammezzo agli strepiti della pappatoria riuscisse a costoro di gustare i versi e i periodi fluenti « di quei primi — che fer la poesia tanto famosa », trinità regnante suprema nel loro culto. Ma l'umore era quello: dissipato, facile, lubrico, e man mano che avanzerà il secolo, molto della vena poetica si estenuerà sempre più, quasi vizio meccanico, nei *capitoli* di esaltazione gastronomica e gravidi di osceni doppi sensi. Fin dalle *tornatelle*, che figurano il quadro entro il quale spontaneamente verrà poi fatto al Lasca di animare le sue *Cene*, si misura tutta la distanza che separa i gai comparì dalla gentile brigata di novellatori, pur così libera nel pensiero e di costumi, fatta immortale da quello « che nella prosa è solo », come lo chiama il Lasca, che non cessò d'invocarlo a ispiratore e patrono: San Giovanni Boccadoro. Ma l'infatuazione letteraria era in quelli altrettanto esuberante e sincera che l'appetito ridanciano: procedeva dalla stessa natura. Nelle opere grandi del Trecento trovavano una succulenza veramente « divina »; ambrosia e nettare che alla loro mensa figuravano fra le più ghiotte portate, e di cui più si arrubbinavano e ambravano i calici rusticanti.

L'entusiasmo spensierato e poetico delle agapi non durò a lungo senza contrasti. Successe cioè che essendo aumentato il numero dei soci, all'umore del *tafferruglio* venne sostituendosi un tono erudito e saccente che finì per prevalere. Cosimo stesso, che metteva bocca dappertutto, si arrogò d'intervenire nella Costituzione dell'Accademia, che per suo decreto prese nome di Fiorentina, a cinque mesi soltanto dalla fondazione, e precisamente il 25 marzo 1541. Figurarsi gli *Umidi*! Più violento e combattivo di tutti insorse il Lasca, il quale si dimise e per una quindicina d'anni si dette alla pazza e maligna gioia di pungere e sberteggiare i nuovi togatissimi accademici. Non par di vedere l'indiavolato speciale, agitare un serviziale in segno di basso ludibrio alla barba di quei pedanti, gli *Aramei*? (Veramente la barba la portavano tutti a quei tempi, il Lasca per il primo e la stimava il più bell'ornamento dell'uomo. La sola cosa che rimproverasse allo Stradino era di aver serbato il viso nudo: « Quanto toglie ahimè! quanto scema di grandezza alla qualità e al nome vostro il non aver barba! ». È anzi molto curioso di sentirlo fantasticare di un mondo primitivo e arcadico popolato di barboni, come nessun altro, ch'io mi sappia, l'ha mai rappresentato: « Allor vedeasi dal capo al tallone — ignudo il tutto.... — Ma fra tutti i piaceri era un diletto — veder agli uomini fatti, oltre ogni bene, — penzolare una barba insino al petto »).

Questo accanimento del Lasca è anche un segno dei tempi: con l'epoca delle Accademie incominciava quella delle polemiche. Il Lasca gridava al tradimento, e per la difesa delle *tornatelle* com'erano fiorite nell'uso capriccioso dei primi conve-

nuti « al tempo dell'umido valore », era pronto a tutto ; ma in lui il rimpianto per la baldoria carnascialesca di quelle riunioni non era meno vivace e sincero che per il loro aspetto di « tornate » vere e proprie. Le sue frecciate e le sue proteste erano di un puro, di un protestante, ma riecheggiano molto il risentimento di un escluso : l'accademico a spasso non sapeva darsi pace. Tant'è vero che finì per rifarsi attorno una congrega, allo scopo stavolta ben definito di vegliare a che il « volgar fiorentino » mantenesse sapore e freschezza, e d'impedire, contro le pretese auliche dei nemici *Aramei*, che questo si disseccasse nelle vane bellurie di una lingua pomposa e morta. Votatisi a tale operazione di vaglio, questi benintenzionati si chiamarono *Crusconi*, e il vessillo che levarono a insegna voleva garrire come brandito da foga popolare. Ma il popolo dov'era ? Da tempo aveva preso voga un artigianato d'accatto che faceva scrivere canti carnascialeschi e canzoni a ballo ai letterati. L'idillio, con la *Nencia*, s'era fatto villereccio, e, diventato villanesco col Pulci, nella *Beca da Dicomano*, tenderà a invilirsi e insieme a falsificarsi sempre più nelle commedie di gusto rusticano ad uso dei signori. La popolarissima ottava, passata attraverso i raffinamenti e i delicati sensi del Poliziano e del Boiardo, assurge, per ricchezza di materia e magia di echi alla dignità di metro di corte per eccellenza, finché fatta musica tormentata e struggente nella *Gerusalemme*, conoscerà poi, nei secoli muti, il patetico destino di ridiscendere alle sue origini coi « Rinaldi » e nei cosiddetti « Cantari del Tasso » : Goethe non sarà il solo dei viaggiatori romantici ad ascoltare il lamento melodioso delle strofe, ripreso di rio in rio dalla voce dei gondolieri. Da troppo tempo il popolo, da ispiratore-ispirato delle grandi opere dove davvero spira il caldo fiato dell'uomo ed è voce di una civiltà e d'un tempo, era scaduto alla passività di modello. Come simbolo di questo vagheggiamento si pensi alla felicità tutta animale, e pur sognante, con cui sono rappresentati i contadini del Pontormo, nella lunetta di Poggio a Caiano. A giudicare da come l'artista si affisa in questo modello che lo affascina, par quasi che gli volesse rubare il segreto di quella primitiva felicità, favoleggiata nella umiltà dei natali, nella crudezza dei costumi, nella frugalità del vivere, e che di fatto era poi miseria. Nel rivendicare come essenziale il timbro popolare, il Lasca, focoso e convinto, spendeva di quei romantici umori che travagliano i candidi apologisti della natura di ogni età : estri di una inguaribile gioventù che non si rassegna all'insegnamento della matura esperienza dell'arte : « la natura non fa beltà, ma lascia fare ». Vero è che l'equivoco agisce prepotente : « Noi non abbiamo altri libri che c'insegni l'arte, altro che il naturale » dice il Cellini accennando a un fanciullo suo modello. Per altro non è passato in proverbio come luogo assiderante fra tutti, e proprio sotto il nome di Accademia, una aula dove un corpo ignudo come Dio l'ha fatto si esibisce allo scopo di stimolare sensi d'arte in un'applicata scolaresca ?

2. MODELLO BOCCACCESCO E BRAVURA LETTERARIA

Modello supremo e simbolo di questa poetica era per il Lasca il Boccaccio. La novellistica che, come genere, era nel gusto non dell'Italia soltanto ma di quei secoli, e rispondeva a un complesso bisogno tra il romanzesco e il pettegolo preesi-

stente alla comparsa del Boccaccio, alimentatosi in gran parte del profluvio di favole e leggende dilagate specialmente dal nord ma anche dal vicino oriente, si era attraverso la sua arte adunata in una silloge tanto inimitabile quanto invece fatalmente imitatissima per la qualità di mito irradiante acquisitole da quest'arte. Grazie al suo verde vigore, il *Decamerone* non è soltanto per due secoli il più divulgato dei libri e il più volgarmente ripetuto, ma a distanza anche solo di due secoli (il Lasca nasce al principio del '500) è il segreto elusivo di questa grazia annervata e snella che incanta i letterati, e proprio per la persistenza di quella fragranza, per un certo « primitivismo » diremmo noi oggi, e cioè per il prestigio della prodigiosa immediatezza in quest'arte di narrare che è difatti « originale » in quanto creazione, ma che, nelle prospettive del tempo, viene gustata e interpretata per tale in quanto più vicina alle « origini » di una civiltà, di un popolo, e quindi più pura, come una vena scoperta al suo rampollare fra il muschio e sorseggiata nel cavo della mano. La suggestione di quel mondo favoleggiato, suggestione mondana per eccellenza, operava come un incanto sulle immaginazioni, nei modi, nel tratto, ed era, nell'eco dell'intima rispondenza e vibrazione, tonico addoppiamento di vita attraverso una musica, la musica particolare e inconfondibile di uno stile.

Singolare davvero la fortuna di questo stile « boccacevole e ciceroniano », che in fondo poi non appare particolarmente adatto alla narrativa, mentre invece perfino frammezzo a dissertazioni e trattati non avrà cessato di propagare inflessioni di vaghezza narrativa in tutta la nostra letteratura. Da quel primo « rivo d'acqua chiarissima il quale d'una montagnetta discendeva in una valle ombrosa », e sul cui metro Pampinea e Pamfilo modularono in ben ordinato discorso il loro novellare, per quanti corsi profonda ovunque il suo fluire vitale, è sempre attraverso lo stesso schema metrico e sonoro che sèguita a operare l'incantazione di quell'iniziale svolgersi di frase. Va da sé che ogni volta la frase è quella e non è più quella. Nel Gelli, per esempio, si può dire che rinverdisca e quasi si rinverginì nel modo più schietto lo spirito di un sano trecentismo, e questo molto in virtù della disposizione del suo animo, così limpido e casto nell'intenta riflessione ; ma di fatto riesce un trecentismo più ciceroniano che boccacevole. E il giorno che il Leopardi, vago di rinnovare attraverso un ri-innesto il fresco germoglio di quei polloni, penserà di rifarsi al verziere primitivo, succederà invece che verrà fuori la prosa delle *Opere Morali* : la quale, composta come disegno di lustra e severa mortella, ripete piuttosto le grazie un po' compassate del giardino cinquecentesco dove regna la nobile maga del Gelli, Circe neoclassica *avant la lettre*. La novella più boccacesca del Cinquecento è forse la storia di Belfagor arcidiavolo, e per argomento e per stile, e, così solitaria come si trova nell'opera del Machiavelli, sembra che stia a dimostrare quel che poteva dare ancora la tradizione novellistica anche a adoperarne soltanto lo schema formale per una esercitazione di bravura, sol che sollecitata e rivissuta con acuto sentire e decoro d'arte. Il Machiavelli artista vero e nuovo sta bene ch'è altrove. La sua vicenda veramente infernale la mette in scena senza diavoli nella super-boccacesca *Mandragola*. Per fuochi, a illuminare lo stretto girone architettonico di un chiasso fiorentino, gli bastano i lumi freddi e mordenti della ribalta.

Investiti da questo barbaglio, che li mette a nudo peggio che in Malebolge, i novissimi dannati, inconsci e paciosi, s'invischiano sorridendo nel turpe intrigo con una fresca fioritura di linguaggio alle labbra: linguaggio succoso, conciso, diretto, vernacolare arriverei a dire, e pur controllatissimo nelle sprezzature, come pare di non averne sentito prima l'uguale. « Dio sa ch'io non pensava a ingiuriare persona », dice fra Timoteo: « stavami nella mia cella, diceva il mio ufficio, intratteneva i miei devoti: capitolmi innanzi quel diavolo di Ligurio, che mi fece intignere il dito in un errore, donde io vi ho messo il braccio è tutta la persona e non so ancora dove io m'abbia a capitare. Pure mi conforto che quando una cosa importa a molti, molti ne hanno aver cura ». C'è un'altra speditezza di parlata che in ser Ciappelletto e frate Cipolla: quella tal modulazione pare quasi di non avvertirla più. È vero che anche il sorriso è scomparso: o piuttosto s'è fatto amaro e l'autore se lo rimangia, non senza scusarsi nel prologo che « la materia non è degna »:

Perché altrove non ave
Dove voltare il viso.

Il Lasca, lui, non è imbarazzato per voltare il viso; lo volta da tutte le parti. Non sta fermo un momento, aggredisce, sbraita, s'investe paladino di una rinascita letteraria popolare, sventola programmi di purificazione e restaurazione del « volgar fiorentino » — stringi stringi, quando si è al dunque, prove di una vocazione vera quali ha lasciate? E non c'è genere di letteratura da cui non si sia sentito titillato e che non si sia indotto a tentare: dai capitoli ai madrigali e alle madrigalesse, da stanze e canzoni a sonetti e sonettesse, dalla novella alla commedia, canzoni e ballo e canti carnascialeschi, l'idillio e il poema epico-burlesco, perfino quattro orazioni sacre dedicate alla Croce abbiamo di lui e da lui dette nel Venerdì Santo, secondo che c'informa il dottor Biscioni. Il quale così conclude la vita del Nostro: « Per tutte queste cose adunque essendosi il Lasca acquistata nel mondo fama immortale, dobbiamo piamente credere che per le medesime egli goda l'eterna gloria nel cielo ». L'egregio apologeta doveva ignorare, o faceva finta, certi epigrammi e certi madrigali di una oscenità singolare e compiaciuta. Ma non era l'epoca in cui un Monsignor della Casa componeva il capitolo sul *Forno*? Il Lasca poteva dunque scrivere certo capitolo dedicato al Molto Magnifico messer Lionardo della Fonte: che è prezioso documento autobiografico del Nostro, uno dei pochi, anzi, in tutta l'opera a dare il timbro netto e schietto di un ricordo colto sul vivo dalla memoria. L'Accademico rivagheggia il tempo, « quando ero ancor si può dire un bambino », che già aveva, come suol dirsi, persa la sua innocenza. Rievoca le prime scoperte e il pronto fervore. Rammenta pure le sgridate e i ceffoni della madre: ma era tutto invano, confessa, « sì mi pareva il gioco bello e ghiotto ».

La verità è che come questi accenti sono di erotismo bello e buono, e di amore o passioni o comunque di sentimenti non c'è risonanza nell'opera del Lasca o sono soltanto riecheggiamenti, si può dire così che nell'ottimo Grazzini tien luogo di vocazione artistica vera e propria una smania, un eccitamento, una frègola, che non lo lascia, e di cui non può fare a meno.

Ma quel gran diletto, e che lo teneva in un continuo stato come d'orgasmo,

sembra che finisca per rimanere allo stato di diletto soltanto : arriveremo a dire che il Lasca rimane una specie di dilettante ? Mediocri nella metrica e per ispirazione, le *Rime* non hanno forza per levarsi gran che — se, caduti in tanta bassura, si può ancora parlare d'ispirazione. E la prosa, quella prosa, che così innamoratamente, si rifaceva al fraseggiare nobile e disinvolto delle *Cento Novelle*, nel riecheggiarne toni e modi non riesce che a snodarsi, onorevolmente concediamo e anche talora spedita, ma quasi sempre sorda, priva di virtù simpatica. Nelle *Cene* il Lasca dà la sua vera misura : e un senso ch'è veramente d'arte presiede alla scelta e alla elaborazione, o rielaborazione, dei temi, e non manca originalità di vedere e sentire, e anche di rappresentare. Ma di quella vena ch'è propria ai narratori nati, non se ne ha il presentimento che a momenti, e par piuttosto che sia una certa qual bravura di letterato a fingerla, per un istinto che ha, si sente, molto del mimetico. Il Boccaccio, è vero, tanti ne aveva incantati e tanti epigoni aveva fatto, che non gli si possono metter vicino, ma tra questi di narratori veri anche se maldestri o rozzi non n'erano mai mancati, gente che arraffa un po' dappertutto, e anche magari inespica, ma s'arrangia sempre e tira dritto presa tutta dal gusto di raccontare, che è la qualità prima, anzi l'unica richiesta dal pubblico, il quale vuol essere portato via dal piglio della vicenda, e come perdersi per rinascere nella favola a nuova vita, allegra o triste non importa, certo più smagliante della quotidiana e ben altrimenti esaltante. Senza stare a far tanti nomi, prendiamo Masuccio Salernitano, che non è lontano dai tempi del Lasca. Ora, il suo *Novellino*, così composito per materiale e gergo, ha un bel procedere discontinuo, tra il pomposo e l'impacciato — « rugginoso » dice lui stesso —, ma per quel pullulare di carnalità tumida e cupa fin nelle beffe, dove l'oscenità finisce per accendersi d'un color di lebbra, e dove nel groviglio dei crimini i labbri delle ferite fiottanti fioriscono in una sensualità truculenta, è con fermo passo che ci aggiriamo sulle tracce di Masuccio, cattivati dalla sua natura ch'è di sangue grosso ma non cruda, e che si vena anzi di pietosi sensi, come appare in più luoghi e specialmente nella tragica vicenda dei giovinetti amanti, Martina e Loisi, « in acerbo disio finiti ».

Ma forse non è giusto aver tirato in ballo Masuccio che, nel confronto, ha troppo buon gioco, per istinto e vitalità. A maggior ragione non conviene quindi scomodare il contemporaneo Bandello, il quale per quel formicolio che aveva in corpo d'intrufolarsi dovunque e tutto vedere e tutto sentire, ripete il vasto e fitto formicolio dell'Europa della sua epoca, con animo un po' da camerista, ma aperto a tutti i sensi, anche delicati e alti, e che oggi ancora ci conquista, per la bonomia di quel suo spiccio e liberale narrare. Ma al Lasca, ripetiamo con Croce, perché stare a chiedere altro di quel che ci dà ? Nel denunziare la sua mediocrità, sia d'arte che d'animo, il De Sanctis viene a rinfacciargli di non avere « la mano che trema ». Rimprovero quasi altrettanto vano di quello espresso da un moderno biografo del Lasca, il Magrini, il quale si sdegna che nella sua opera non ci sia « voce di popolo schiavo, non parola che alluda alla perduta libertà, non pensiero di patria ». Per un Lasca, Cosimo I, principe tanto illuminato quanto inflessibile, non poteva essere altro che il « più giusto Signor che vegga il sole ». Una bega c'era pur stata, e provocata dall'eccellentissimo duca, quel famoso scioglimento degli *Umidi*,

né quella sola: nel 1559 ne nacque un'altra per i canti carnascialeschi dell'Ottocento pubblicati dal Lasca, e anche in questa ebbe ostile il duca. Ma erano beghe accademiche, che in quell'ambito si concludevano, e quasi entravano nel gioco. Che farci? L'andazzo era ormai quello, e il Lasca incarna bene quell'umore. Era pur bella e schietta la sua foga letteraria, e il suo piglio ce l'aveva anche lui: il guaio è che nell'opera questo piglio non si sostiene, o non lo sostiene che un furor polemico il più delle volte fine a sé stesso. Il Lasca ci ricorre come a uno stimolante, e, messa in moto a quel modo la sua attività, ha un bel moltiplicarsi esuberante in esercitazioni d'ogni genere, non fa che esaurirsi, e finisce in accademia.

Il suo destino è segnato da quello che fu il suo carattere. Guardiamolo nell'effigie che ci è stata tramandata. Come ci dice egli stesso:

Il Lasca chiude l'occhiolino e ghigna.

Ma con quella barba, senza la quale, ammette: « mi terrei impacciato »; con quel pellicciotto sulle spalle che sembra un « gufo » da canonico; con quei rametti d'alloro che gli spuntano dalla chierica come se difatti se li portasse già appiccicati in vita, è il vero tipo del letterato dell'epoca, anzi del letterato come lo conosceremo per un pezzo. La solitudine non era fatta per lui. Non soltanto coi suoi *Crusconi*, s'era rifatta intorno una conventicola: un bel giorno, il 6 maggio 1556, attraverso i buoni uffici di Lionardo Salviati, il Lasca si lasciò persuadere e tornò finalmente in seno alla sua Accademia, ribattezzata Fiorentina. Ma non basta: per esortazione dello stesso Salviati, i *Crusconi*, il 25 gennaio 1583, si consolidarono in Accademia, e si ebbe così la famosa Crusca. Il Lasca era intanto diventato una specie di patriarca, aveva ottant'anni, morì l'anno dopo. Non è poi tanto ironico il destino che del banditore di un verbo popolare ha finito per fare il fondatore di quello che nell'accezione corrente doveva diventare, per preziosità e pedanteria, l'Accademia delle Accademie.

3. SENSO POETICO E GUSTO DELL'ACQUA

Ciò detto, al Lasca, pur così povero di doni essenziali, si deve riconoscere che a orientarlo tanto sicuramente nei suoi gusti letterari era un senso poetico indubitabile, e dove questo affiora si rivela fresco e vivo com'è difficile trovarlo (ben l'ha notato il Croce) nel suo maestro e confratello Berni. Il Croce cita un passo delle *Cene*, e questo è veramente uno dei più belli del Lasca, se non forse il più bello che gli sia uscito di penna in tutta la sua carriera letteraria. Le acque, le fronde, il rezzo, quelle salde membra emergenti e grondanti, e intorno l'aperto spazio della campagna nella pausa canicolare: è difficile trovare un'altrettanto felice rappresentazione di riposata fisica beatitudine -- se non forse nell'aria, libera e incantata, della lunetta di Poggio a Caiano, rammentata dianzi. Il flusso della narrazione rallenta e s'indugia in una breve sospensione, come d'egloga. E il gusto della pittura, così fermo nel tratto, si fa insieme così aereo nel trascolorare delle parvenze, che tutta la pagina ne palpita lustreggiando fra freschi tocchi d'ombra, e percorsa

da un fruscio trasognato. Non voglio privarmi del piacere di citare pur io la scena. È tratta dalla novella dei simillimi, ed occorre quando a Lazzaro, che dei due sarebbe il ricco e sempliciotto, incuriosito dai racconti di Gabbriello, povero pescatore, vien

voglia grandissima di vedere in che maniera si potesse pescare tuffandosi, e si pigliasse sì grossi pesci, non pure con le reti e le mani, ma con la bocca ancora, e ne pregò caldamente il pescatore, al quale rispose Gabbriello, che a ogni sua posta era apparecchiato, se bene egli volesse allora: perciocché essendo nel cuore dell'estate, agevolmente lo poteva servire. Sicché rimasero d'accordo d'andarvi subito, e levatisi di tavola, s'uscirono di casa, e Gabbriello tolse le vangaiole, e con Lazzaro insieme se n'andò fuori della porta a mare sopra Arno [siamo a Pisa] rasente una palafitta, che reggeva un argine dove erano infiniti alberi ed ontani, che altamente stendendosi all'aria, sotto, dolce e fresca ombra facevano; e quivi arrivati, Gabbriello disse a Lazzaro che si ponesse a sedere al rezzo, e lo stesse a vedere, e spogliatosi nudo si accinse le reti alle braccia, e Lazzaro in su la riva messosi, sedendo aspettava quello che far dovesse. Ma tosto Gabbriello entrato nel fiume, e sotto l'acqua tuffandosi, perché era maestro eccellente, non stette guari, che a galla tornando, nelle vangaiole aveva otto o dieci pesciotti, tutti di buona fatta. Parve a colui un miracolo, veggendo come sotto l'acqua così bene si pigliavano; onde gli nacque subito nel pensiero ardentissima voglia di veder meglio, e per il cocente sole, il quale, sendo a mezzo il cielo, direttamente feriva la terra, dimodoché i raggi suoi parevano di fuoco, pensò ancora di rinfrescarsene, ed aiutandolo Gabbriello si spogliò, e da colui fu menato dov'era l'acqua a fatica fino al ginocchio, in luogo che piacevolmente correva al cominciare del fondo, e quivi lasciatalo, gli disse che più avanti non venisse che un palo, che alquanto sopravanzava gli altri, e mostratogliene, si diede a seguitare la pescagione. Lazzaro guazzando sentiva una dolcezza incomparabile, rinfrescandosi tutto quanto, stando a veder colui, che sempre tornava in su con le reti, e con le mani piene di pesci, e più d'una volta per piacevolezza se ne metteva in bocca, tanto che Lazzaro maravigliandosi fuor di modo pensò certo, che sotto l'acqua si potesse veder lume, non sendosi egli giammai tuffato, immaginandosi al buio non esser mai possibile pigliarsi tanti pesci. Volendo chiarirsi, come Gabbriello faceva a pigliarli, un tratto che colui si tuffò, anch'egli messe il capo, senza pensare altro, e lasciossi andar sotto l'acqua....

Lazzaro affoga, e Gabbriello, fino allora onestamente vissuto del suo miserabile lavoro, rivestiti i panni del ricco, sa così ben fingere la sua parte che procura nonché a sé, alla famiglia tutta, larga e prospera vita. È questo un tema trattato altra volta dal Lasca, quello della sostituzione di persona e conseguente arricchimento, — e nella novella di Fazio orafo il risultato è invece funesto e porta addirittura a un macello. Ma non è una morale che bisogna cercarvi. Vorrei piuttosto soffermarmi alla scena fluviale e far notare un gusto che il Lasca par aver avuto spiccatissimo: il gusto dell'acqua. Singolare passione e tema ricorrente, col suo gorgoglio e la sua frescura, col suo trascorrere e il suo precipitare, quest'acqua serpeggia per tutta l'opera del Lasca, elemento veramente primitivo ed essenziale, si direbbe, al suo essere, a giudicare dalla improvvisa felice fluidità della sua prosa, non appena fiume o ruscello o sorgente dichiara la sua liquida presenza — perfino, vorrei dire, quando un acquazzone si rovescia quasi a purificare l'aria e la terra. Nella novella della Lisabetta degli Uberti, per es., quell'aura sospesa come di rugiada a mezz'aria nell'ora vergine avanti l'alba sui prati che s'infioccano dei primi fuochi d'aurora, quella freschezza immateriale è tutta mantenuta dal gelido chioccolar delle fontane. E non è un incanto l'inizio in cui la riva d'Arno, qual'è in realtà, si trasfigura in visione?

.... e dormendo mi pareva di esser in su le rive d'Arno fuori della porta a San Friano, le quali vedeva tutte fiorite, e sopra la verde e minutissima erbetta sedermi sotto il primo alberetto alla dolce ombra, e rimirando l'acque quanto mai purissime e chiare con dolce mormorio andarsene tranquillamente alla china, sentiva meraviglioso piacere e contento, quando mi viddi innanzi agli occhi un carro grandissimo comparire mezzo bianco come l'avorio e mezzo nero a guisa dell'ebano.

Quest'Arno, poi, ch'è certo uno dei fiumi più celebrati della nostra letteratura, si direbbe che per il Lasca figuri il simbolo di un rapporto affatto personale. A parte che ne ha fin cantato, a due riprese, e in prosa e in rima, la furia devastatrice, nelle due inondazioni del 1547 e 1557, anche quando gli avvenga di perdersi a fantasticare nei modi più madrigaleschi su quelle rive, attraverso i vezzi della convenzione stilistica sempre petrarchesca e già arcadizzante, si sente ch'è un desiderio propriamente acquatile a innamorarlo, panico, pungente, e che dall'epidermide gli si irradia per tutto il corpo.

Al gran padre Tirren lieto e beato
corri, Arno, poi che nelle tue chiare onde,
non pur bagnando il viso,
il mio caro Narciso,
ma spesso i piedi, i fianchi e 'l petto asconde:
e coll'alte e profonde
acque tue dolei, o fiume avventurato,
non sol toccando in parte ti compiaci,
ma tutte le sue membra abbracci e baci.

Una volta poi l'argomento è preso di petto, e abbiamo un vero e proprio quadro acquatile nel capitolo *In lode di bagnarsi in Arno*, dedicato a un certo Messer Raffaello de' Medici che fa capolino un po' dappertutto nell'opera del Lasca; eletto giovine — « angioio mio novello » lo chiama — che aveva tuttavia il viziaccio di abbandonarsi troppo facilmente alle male femmine. « Che giova più, che può far maggior bene — che l'acqua d'Arno? » chiede il poeta.

Ed ecco la scena pittoresca:

Chi salta, chi si tuffa e chi ne esce
lontan, chi va rovescio e chi passeggia,
e chi entra nell'acqua e chi fuor esce.
Ognuno il me' che può qui si maneggia,
guizzando e rinfrescandosi per tutto
mentre che l'acqua intorno intorno ondeggia.
Non riman quasi né giovin né putto,
che 'l giorno non vada Arno a ritrovare
se già non è qualche rognoso o brutto.

Badiamo ora come si risolve il balletto nel giorno che declina.

Ma poscia come il sol viene abbassando,
lavati e rinfrescati vengon fuori,
e vannosi vestendo e rasciugando.

Allora i gentiluomini e i signori
son conosciuti, e gli altri stan da parte
che non hanno cavalli e servitori.

Non è sintomo singolare questa distinzione sociale schiaffata e messa lì, colta nell'uscir di tutti quei corpi dall'acqua che la sopprimeva accomunando tutti nell'elemento primordiale? Nella novella di Lazzaro e Gabbriello questo accomunamento è spinto addirittura alla similitudine completa dei due, sì che, morto il signore, il pescatore può senz'altro prendere il suo posto: l'abito fa il monaco, sembrerebbe sottinteso — ma ripeto, non conviene qui moraleggiare. Certo la constatazione del fatto ha colpito il Lasca che, bisogna notare, alla classica situazione dei simillimi dà uno svolgimento tutto suo, e a cui non si trova eco di fonti letterarie: non è quindi improbabile che la trovata della novella, consciamente o no, nascesse da quella promiscuità d'Arno.

Il capitolo si conclude:

Ma chi potrebbe or dir la minor parte
del piacer che si gusta e del sollazzo
poi mangiando e bevendo in altra parte?

Rieccoci alle *tornatelle*. Su un ben apparecchiato desco attendono

poponi eletti e vino ottimo in fresco
e vivande ben fatte e stagionate.

È l'ora prediletta del Lasca. Non si distende tutto in questo verso, in cui esprime il gran piacere ch'è per lui

la sera trattener la gente al fresco?

L'ora di cena, l'ora delle *Cene*. E gli *Umidi*, vennero fuori così? Voglio dire, i dodici s'intitolarono a quel modo, a cena, dopo una giornata passata a diguazzare in Arno? Per essere l'idea fiorita in un simposio, ci si può meravigliare che a nessuno il vino abbia suggerito un nome accademico. C'è uno *Scoglio*, c'è un *Cigno*, c'è una *Lasca*, poi c'è dell'acqua *schiumosa*, dell'acqua *gelata*, dell'acqua *torbida*, ci son *lacrime*, e altri *umori* ma tutti acquosi. È una vera fissazione — cristallizzazione, diciamo, a riecheggiare i « limpidi cristalli » che non avevano smesso di seaturire e ramificarsi da Sorga. Ma lasciamo andare. Sta di fatto che vera, buona, ispiratrice del Lasca è l'acqua. Solo a nominarla è come un groppo che gli si scioglie dentro, e la penna corre, leggera: son momenti fuggitivi, ma il tocco è sicuro, trasparente, da acquerello. E la beatitudine di cui si sente il Lasca pervaso è tutta sensuale, ma ci si sorprende a fantasticare che sia un'inconscia sete di purezza, in origine, a sollecitarle quasi a riscattare con riti di abluzione tutte le lordure e le laidezze, tutte le nefandissime beffe e i compiaciuti eccessi di crudeltà, che sono come le spezie e le droghe — diciamo pure gli afrodisiaci delle *Cene*.

4: « PETRARCHISMO » SULL' ORRIBILE

Ora, si sa, da mal vezzo è diventato quasi istinto aquisito quel vigile insospettirci nello studio di un carattere, per cui proprio dei tratti evidenti diffidiamo, o non ci accontentiamo, e cavato di tasca il mazzo di grimaldelli, pinze e altri strumenti di esplorazione di cui ci ha provveduto quella psuedo-scienza che s'intitola

scienza della psiche, per meglio negarla, si direbbe, ci buttiamo senz'altro a trarre illazioni pertinenti alla patologia: senz'altro risultato, il più delle volte, che dar saggio di quel che in noi stessi tiene del patologico. D'altro canto, certi sintomi, certi « complessi » affioranti dal groviglio fisiologico, perché trascurarli in un autore, perché ricusarli come « umani, troppo umani », quando a indicarli come iniziali soltanto e colla dovuta cautela, possono servire a suggerire non foss'altro che delle ipotesi, romanzesche o comunque poetiche, ma talmente più suggestive e di fatto più illuminanti sull'intima natura di quel carattere, di quell'autore? Nel caso presente, in ogni modo, non ci sarebbero da spendere troppe parole. Ché il Lasca si potrebbe licenziare con quelle due qualifiche piane e semplici colle quali s'è cominciato: conviviale e accademico. Ma quando questo buon epulone, a sollazzo fra una portata e l'altra, sceglie di raccontare novelle che ce lo mostrano così insistentemente affisato su eccessi di natura ripugnante e che tanto contrastano colla gioviale apparenza solita al Lasca, non parrà disdicevole che non ci si accontenti di rilevare in fatto di appetito quello onestissimo della invocazione:

O porco mio gentil, porco dabbene
fra tutti gli animal superlativo,
soggetto caro a desinari e cene,

e che si finisca per domandarsi che cosa c'era dietro quella barba accademica, sotto quel « gufo » badiale.

Ho paura che a forza di sacrificare a Priapo, come ci s'era dato fin dall'infanzia, il Grazzini abbia avuto tutta la vita colorita da queste pratiche; e non dovremmo farci caso, ché in quei tempi una certa scostumatezza era nel costume abituale. Quello che intriga è la specialità, o la speciosità, della tinta che prendevano certe forme di quella licenza e che parrebbero svelarsi nella fantasia novellistica del Nostro. Pretesto al novellare, s'è già detto, sono delle cene: onde il titolo di quello che doveva essere un *Trentajavole*, e che il Lasca non portò che a poco più di due terzi. All'occasione conferisce vaghezza di novità l'invenzione di una nevicata che coglie in casa di una vedova gentildonna fiorentina un gruppo di giovani, uomini e donne. La battaglia a palle di neve, tra il cortile, le finestre e il tetto, è un piacevole *scherzo* in guisa d'introduzione. Segue la cena, e a questa la proposta da parte della padrona di casa di novellare, e non per quella sera soltanto.

Incomincia Ghiacinto a dir la sua novella, ch'è pur comica, ma insulsa, e verte tutta intorno a una « spregiata creta » e alla sostituzione del suo contenuto che produce effetti impensati. Il Lasca annunzia così fin dal principio questa sua vena, della laidezza, che non cesserà di prodigare per tutto il novelliere con una profusione di petrarchista inebriato dagli olezzi di una fiorita a primavera. Ma la più viva vena del Lasca si dichiara nella seconda novella, narrata dalla gentile Amaranta, nel qual racconto la laidezza è soltanto elemento di una fra le più atroci beffe che siano mai state immaginate. Dico che un raffinare di crudeltà fino a quel punto nel predisporre e portare a compimento l'azione, non ha riscontro se non in quel che si sa di criminali, maniaci, psicopatici catalogati in breve, o di vendette perpetrate da barbari, o spesso in guerra. E qui è semplicemente un dabbene giovine che fatto

adulto vuol ripagare un vecchio pedagogo del periodo di soggezione sopportato durante l'adolescenza. Nella beffa orrenda e cruenta, ai prolungati urli di sofferenza della vittima s'intrecciano in contrappunto le grasse risate dell'ottimo Amerigo e dei suoi accoliti, riecheggiate largamente dalla brigata degli ascoltatori — per quanto, ammette il Lasca, « a qualcuno cresceva del misero pedante ». Col disgraziato pedante s'inaugura la galleria dei beffati, che tra i personaggi del Lasca sono i più numerosi. E a tale estremità di strazio fisico non si arriva più — per quanto, appena meno efferata è la vendetta che dei fratelli escogitano contro un insatirito prete di contado che aveva messo l'occhio sulla sorella loro. Dopo averlo derubato d'ogni suo bene

i tre compagni dislegarono il prete, e così nudo lo levarono di casa, il qual mal volentieri si moveva dubitando di qualche cattivo scherzo, ma coloro con le spade in mano, e con i pugnali minacciando di ucciderlo, lo fecero bentosto camminare, e condusserlo alla sua chiesa, e per l'uscio del chiostro entrati dentro, sul prato n'andarono, e a un arcipresso che appunto nel mezzo risedeva, legarono il prete con la schiena volta al pedale, e con le braccia ritte all'insù dimanieraché con gran fatica, non che da sé, ma da altrui non sarebbe stato potuto sciorre, e dal bellico in giuso libero, delle gambe e dei piedi poteva far suo a suo modo, i quali a due dita toccavano terra; indi il fratel minore che ora lesto come un gatto, con un gran pezzo di corda rinforzata, portata a quello effetto gli legò i granelli, e sopra a quell'arcipresso, salendo alla fine del pedale arrivò a i rami, a un de' quali accomodò detta corda, tenendola di sorte tirata, che colui veniva a stare rappreso e raggricchiato stranamente, se egli non voleva sentire dolore e pena incomparabile, e così avendolo lasciato in un'attitudine pazza e stravagante, se ne scese a terra, e col fratello e col compagno, rinserrato l'uscio, se ne tornò a casa a dormire.

Il prete finisce poi per liberarsi da solo, ma non senza che ci vengano minutamente descritte le torture attraverso le quali deve passare. Terzo nella serie (e si noti che sono quasi tutti deboli e vecchi questi poveracci sui quali si sfoga tanta giovanile baldanza) viene Taddeo, altro pedagogo, reo questo di aver mandato, non essendo né bello né giovane, lettere d'amore a una fanciulla, per cui ferocemente risentiti i fratelli, dopo averlo adescato in tranello, denudato completamente, legnato di santa ragione e pubblicamente sbeffeggiato, lo cacciano così conciato in una stalla. Ma per il Lasca tutto ciò non può bastare, ci vuol altro. Tornati dopo un certo tempo alla stalla quei dannati

trovarono il pedante, che voltandosi intorno, s'era tutto quanto per lo freddo coperto nel letame, ed essendosi rimesse le vesti da battuti [e cioè coi cappucci, come quelli della Misericordia, per non farsi riconoscere] lo fecero uscire, avendogli prima tutti di concordia pisciato in sul viso, e per tutto il dosso, e il Piloto avendo una torcia accesa in mano gli ficcò fuoco nella barba e nei capelli, che quasi tutto gli arse il mostaccio e il capo, di maniera che le vesciche gli alzarono nelle gote, per la testa e nel collo sì fattamente, che lo trasfigurarono in guisa che non lo avrebbe conosciuto sua madre, che lo fece, e pareva la più strana bestia che fusse mai stata veduta.

Certe volte si direbbe che al Lasca stesso viene il sospetto di essere andato troppo oltre, come quando accenna « al fine veramente troppo crudele di Falananna ». Ma la fine di questo babbeo che per la sua babbuaggine, per la ribalderia dei suoi, e per un imbroglio di fatti strampalati e strabilianti casca in Arno proprio mentre si stavano sperimentando dei « fuochi artificiali » a cui l'acqua, lungi dal spegnerli, dava alimento — questa fine raccapricciante l'ha pur

escogitata lui, il Lasca, e con quanta accuratezza e applicazione ne registra i particolari!

Compiacenza nel laido, efferatezza nell'immaginazione — non ci manca che il ripugnante gusto del macabro. Eccoci difatti. Un primo accenno se n'ha nella novella di Brancaccio Malespini che uno strano caso mette alle prese con degl'impiccati, ciondoloni da una forca, per cui da quella notte di terrore esce propriamente ammatalato. Del resto, il macabro è nella tradizione di tutta la nostra novellistica, voglio dire quella gran facilità di scoperchiare tombe, sciaguattar morti, cavarli fuori, rimetterli dentro, che a noialtri oggidì è per lo meno una cosa che fa specie. Ma è difficile, mi sembra, spingere più un là la passione del macabro e del sacrilego, di quel che faccia il Lasca nella novella di prete Piero e del chierico Fiorentino: e tutto a fine comico, beninteso. Basta un motivo d'antipatia perché certo prete Piero, in una chiesa di campagna, a beffare questo chierico frughi in una tomba fresca di poche ore, ne cavi il cadavere di una fanciulla (la misera ha ancora delle ghirlande nei capelli) e l'appenda in sì fatto modo a una corda delle campane che quando il chierico venga a suonare mattutino, nel grigiore dell'alba, sia da quello spaventato. Così avviene difatti: senonché lo svelto chiericotto ripreso fiato dopo il primo momento di paura, e immaginando donde parta la beffa decide senz'altro di vendicarsi, e staccato il cadavere dalla corda, se lo prende in collo, sale pian piano alla camera dove prete Piero sta dormendo profondamente e glielo accocchia pari pari accanto. Prete Piero

in sul far del dì si risentì, e rivoltatosi per il letto, non ben desto ancora, pose appunto la mano in sul viso di colei; e trovatolo morbido e freddo più del marmo, la tirò subito a sé, e pieno di maraviglia e di paura aperse in un tratto gli occhi, e quella morta vide; e tornatogli nella memoria quello che fatto aveva, dubitando non colei fosse venuta quivi per istrangolarlo, in uno stante gli venne tanta paura, che egli si gittò subitamente a terra dal letto et in camicia fuggendo si uscì dalla camera, e non restando di correre pur sempre gridando, giunse per lo verone in capo ad una scala, che scendeva in terreno e tanta fu la fretta, che egli aveva in dileguarsi, che tutta la tombolò da imo a sommo, e nel cadere si ruppe un braccio, e infransesi un fianco, e in due o in tre lati si spezzò la testa.

Intanto il Fiorentino torna presto in camera a riprendere il cadavere e lo rimette nella tomba. Prete Piero, che nella caduta non è morto, per liberarsi dall'ossessione, confessa di essere stato lui a cominciare la beffa, ma il Fiorentino fa finta di cader dalle nuvole, dice di non aver visto fantasma di sorta: aperta la tomba, il cadavere della fanciulla vi riposa tranquillamente. Allora Prete Piero si persuade di esser vittima di diabolica persecuzione e tra « la doglia e la maninconia » insanisce, fino al giorno in cui non reggendo oltre si butta dalla finestra e s'ammazza.

È da notare che il Lasca abbastanza bravo nel cavarsela alle prese con queste tragiche beffe, quando poi si cimenta con fatti drammatici e luttuosi casca nell'assurdo e fin nel ridicolo. Nella novella diciamo così gemella, o parallela, a quella dei simillimi, e cioè la novella di Fazio orafo che favorito dal caso s'impossessa della fortuna di Guglielmo usuraio, e poi dalla moglie stessa, ingelosita da una tresca di lui, viene denunziato e finisce sul patibolo, il guazzabuglio del finale è veramente fra le cose più risibili nella sua estrema atrocità.

Nella novella di Fazio orafò il Lasca ci s'era messo di proposito a fare la tragedia borghese, e ce lo dice : « Vedrete che nelle umili e basse case, così come ne' superbi palagi, e sotto i dorati tetti, il furore tragico alberga ancora ». Ma un giorno proprio i « superbi palagi » e i « dorati tetti » tentarono il Lasca e soprattutto lo tentò il gran tema di Fedra. Né si accontentò di fare come il Bandello, che ripensò il dramma quale fatto di cronaca e pianamente raccontò i tragici amori di Ugo e Parisina. Senza risalire alla Grecia del mito, sentì il bisogno di una sontuosità decorativa intorno, e la chiese alla Fiesole dell'epoca romana. Principe della città è un nominato Currado, che, rimasto vedovo con un figlio giovinetto, Sergio, « bellissimo a meraviglia », pensa bene, varcata la cinquantina, di tor nuovamente moglie, e, come si conviene, la sceglie giovanissima. Ora, succede quel che deve succedere, e nell'accumulare le difficoltà, le incertezze, gli scrupoli, i tremori, che preparano e ritardano il fatale amplesso, il Lasca si butta a corpo morto in un lusso di psicologia come se davvero giocasse una gran carta : l'intenzione dell'impegno la senti sempre presente, ma soprattutto l'intenzione, e quanto più l'impegno si tende e si prodiga e più viene fuori l'esercitazione letteraria. Questa tenera Fedra è pur graziosa nei suoi aneliti, vacillamenti e momenti di ripresa, ma son gorgheggi e trilli : si dirà sul serio che qui il Lasca « petrarcheggia »?

Dove però poi — per riprendere una parola famosa, che doveva essere pronunciata tre secoli dopo, e quella volta a proposito di un poeta autentico — dove veramente si può dire che il Lasca « petrarcheggia » sull'orribile, è nella scena degli amanti sorpresi da Currado a tresca avviata. Quando il sospetto è divenuto certezza, il vecchio irrompe nella stanza, non già solo, ma accompagnato dal Bargello e fior di soldatesca che oltre alle armi brandiscono fiaccole e lanterne. Strappate la coperta dal letto dove gli amanti stanno abbracciati, Currado apostrofa i due meschini, « mesti e sbigottiti », e li consegna al Bargello : « dipoi chiamato il giustiziere, prima a Sergio, che strettamente chiedeva mercede, e divotamente si raccomandava, veggente la donna, fece cavare gli occhi, e poi per viva forza la lingua, e dopo gridando sempre, gli fece mozzare le mani e i piedi ». Quel che provasse la povera principessa è facile immaginare. « Tanto venne in un punto, e così fatta doglia a Tiberia, ciò veggendo del suo caro amante, che l'anima costretta a forza a abbandonare i sensi, si dipartì dal tormentoso corpo, e con gli spiriti andò vagando intorno ». Questo svenimento fa raddoppiare di furore Currado che « vedendola stramortita, acciocché più pena sentisse, la fece tanto con aceto rosato e con acqua fredda e malavaglia stropicciare, che ella rinvenne. Egli, come respirare la vidde, perché piacere non avesse di rammaricarsi, comandò che trattata fusse come il figliuolo, e poi ambedue gli fece porre nello sfortunato letto, insieme dicendo : Dove con tanto vostro piacere e contento, in mia vergogna e oltraggio viveste felicemente, voglio che con dispiacere e dolore per mia vendetta miseramente moriate ». Quei due siffattamente macellati sono dunque ancora vivi, e Currado licenziato il Bargello e i suoi manigoldi, i quali incominciano a pensare che il vecchio stia esagerando, si mette a passeggiare su e giù per la stanza ad aspettare che gli sgozzati finiscano di dissanguarsi.

E ora state a sentire quello che arriva a inventare il Lasca nello spingere la scena al parossismo :

I poveri sfortunati amanti, senza lingua, senza occhi, senza mani e piedi trovandosi, egualmente per sette parti del corpo a ciascheduno uscendo il sangue, erano quasi venuti alla fine della vita loro. Nondimeno udite le ultime parole di Currado, e sentito sgombrare la camera e serrare l'uscio, al tasto s'eran trovati, e con i mozziconi abbracciatisi, l'una bocca all'altra accostando e restringendosi il più che potevano insieme, dolorosamente la morte aspettavano.

Vince l'orrore o il ridicolo ? A me quel giaciglio d'amore che si tramuta in letto di chirurgia criminale e finisce in sepolcro dove gli amanti tentano ancora una volta il gesto della passione, fa l'effetto di una invenzione singolare e rivelatrice di una peculiare sensibilità. E, tra l'orrore e il ridicolo, confesso che una strana grazia a cui non è estranea fin quasi la pietà sento effondersi dalla crudelissima scena : come un profumo sottile, ambiguo, ma non affatto impuro, e già respirato altrove. Quanto più alto e cattivante il duetto estremo di Olindo e Sofronia ! Ma i gridi di passione di quelle anime elette messe in scena dal Tasso, insieme ai rapiti gesti rivelano una carnalità non dissimile da quella in cui agonizzano Tiberia e Sergio : mentre dalle tenerezze ultime degli incestuosi emana lieve un alito delicato che rapisce le due coppie in uno stesso cielo infiammato, dove le fisiologiche crudità sono come consuete e abolite. Il Lasca si rivolge poi a una virtù superna, e, onestamente la invoca da un cielo pagano : « Almeno Venere pietosa l'anime vostre accolga, e nel terzo cielo guidandole, vi dia grazia di sempre stare insieme, come merita il vostro ferventissimo amore ». In un gran finale, il popolo, mosso a orrore da tanto scempio, si solleva e impadronitosi di Currado lo finisce con un linciaggio in piena regola.

GUGLIELMO ALBERTI

ERODOTO, PLUTARCO E L'EGITTO

L'interesse che all'Egitto portarono i Greci è testimoniato da documenti numerosi, e, fra questi, due particolarmente son tipici: gli scritti di Erodoto e di Plutarco. Buoni conoscitori entrambi delle cose di quel paese, e impegnati ambedue in un lavoro di sistemazione dei dati e delle notizie raccolte, e non soltanto nella compilazione di un repertorio di curiosità esotiche. Ma ben diversi l'uno dall'altro nel modo di vedere e di pensare, e simboli — quasi — ciascuno dei due di ben definite tendenze della successiva egittologia.

Per tutti e due le vicende nella considerazione degli studiosi sono state mutevoli: fiducia e diffidenza si sono alternate, e sui singoli punti tuttora si alternano. Si può dire che la grande crisi di valutazione sia immediatamente successiva alla prima esperienza diretta del mondo faraonico (il « *Laissez-moi en paix avec votre Hérodote* » di Mariette). Ma una più ricca esperienza dovette accettare — seppur talvolta più come oggetto che come strumento di indagine — la tradizione classica: e non si può ora pensare di farne a meno. Ma proprio per questa necessità di prendere in considerazione gli spunti che essa offre, è anche necessario indagarne l'intimo carattere e il significato in sé e per sé.

L'« attacco » geografico del *logos* erodoteo pone in immediata evidenza alcuni aspetti informativi di tutta l'opera. La trattazione si appoggia di continuo su numeri e misure, e cioè ha innanzi tutto un impegno di precisione e un desiderio di lasciar parlare le cose. L'astrazione scientifica della descrizione pura resta però ad Erodoto solo un punto di partenza. Già il problema della appartenenza dell'Egitto all'Asia o alla Libia e la polemica con gli Ioni lo porta a dover usare in una specifica direzione quel che è frutto di una disinteressata osservazione. Ma dove la geografia si arricchisce di uno spunto dinamico che la fa scienza vivente è nel suo congiungersi con la ricca serie delle osservazioni geologiche. Il problema della origine alluvionale del Delta rende la descrizione della Valle del Nilo qualcosa di strettamente connesso con un movimento del tempo, e perciò qualcosa che va interpretato e non soltanto enunciato. E si arriva così a posizioni assai interessanti: alla formulazione delle leggi secondo le quali avvengono i fatti geografici. Quel che è avvenuto nel passato è un facile indizio di quanto avverrà nel futuro. Non solo, ma di questo futuro si possono prevedere particolari aspetti: così la pianura nilotica, crescendo di livello per il deporsi di successivi strati alluvionali, a un certo momento non potrà più essere inondata, e gli abitanti del paese, su cui non piove, soffriranno di quelle siccità che essi pensano possibili in Grecia. Si arriva su questa via a concetti assai precisi di leggi secondo cui avvengono i fatti naturali, e si può arrivare a speculare anche su cosa avverrebbe se certe condizioni fisiche mutas-

sero. Se il Nilo si gettasse nel Mar Rosso anziché nel Mediterraneo, lo stretto golfo ne sarebbe ormai riempito di terra così come lo è il Delta. Se il sole anziché abbassarsi all'orizzonte verso sud durante l'inverno si abbassasse verso nord, l'Istro e non il Nilo offrirebbe l'apparentemente miracoloso fenomeno dell'inondazione estiva. È un procedimento per cui si passa « dalle cose note alle ignote », fino al pericoloso sgarrare in criteri puramente analogici, come avviene per la identificazione del corso del Nilo, che viene immaginato come omologo a quello dell'Istro, il fiume che gli corrisponde a nord del Mediterraneo.

Ma tale caso è semplicemente frutto di una cattiva applicazione di una regola ben altrimenti vitale: che le cose accadono secondo una ragione, e che pertanto è possibile definirle. E quel che interessa noi, è che a esempio concreto della razionalità dei fatti della natura sono assunti i casi della geografia egiziana. Quel che *potrebbe avvenire* altrove, qui *avviene*: l'Egitto assume il valore di un campo di verifica sperimentale.

Qui è l'anima del *logos*: in questo porre l'Egitto su un piano in cui sia controllabile il massimo dei dati, e in cui essi si coordinino il più chiaramente possibile. Con estrema semplicità l'etnografia egiziana è riportata ai dati noti della geografia: a condizioni geografiche opposte a quelle greche debbono corrispondere costumi opposti agli ellenici. Così nasce quella schematica e tipizzata disamina delle abitudini in cui i due popoli si oppongono, che non è offerta come una raccolta di *notabilia*, ma piuttosto come una esemplificazione di una regola più generale. E se per la maggior parte di queste contrapposizioni l'origine delle differenze è immaginata come ovviamente compresa nella definizione iniziale, nel caso della descrizione dei costumi agricoli l'opposizione fra la beata vita dell'agricoltore egiziano contrapposta a quella faticata dei contadini degli altri paesi trae un preciso appoggio dalla constatazione del particolare regime idrico del Nilo.

In questa chiarezza di disegno, la civiltà egiziana diviene eminentemente razionale, e modello di armonia interna. I sacerdoti egiziani son depositari di una scienza terrena e mondana che non è il caso di porre in dubbio. E quando il sacerdote di Sais narra ad Erodoto della mitica sorgente senza fondo da cui sgorga il Nilo ad Elefantina, questi non crede alla notizia raccolta, ma ne scusa il sacerdote che « gli pareva scherzasse ». Per il resto, questi sacerdoti sembrano profondamente nemici di ogni intrusione del divino nella vita quotidiana, e le allusioni frequenti ai miti (ma così di rado narrati per intero) perdono ogni calore di fantasia e di *pathos* religioso, intese come sono a dimostrare che singoli usi trovano in quelli la loro giustificazione. Abbia pure radici nella mitologia la formulazione eziologica: ma l'accento va posto sul fatto che essa tende a spiegare e a giustificare, in un estremo tentativo, quello che altrimenti resterebbe un dato di fatto senza interpretazione, e perciò inutile nella cornice intellettuale del *logos*. E se anche motivi religiosi trattengono Erodoto dal narrare per esteso i miti di cui è stato fatto partecipe, c'è anche da sospettare legittimamente che una tale narrazione sarebbe stata fuori dal tono dell'opera, riportando in primo piano elementi fantastici che avrebbero dovuto essi stessi venir giustificati anziché offrir giusti-

ficazione. Non certo malafede dello scrittore: ma istintiva riluttanza da parte sua a invalidare le fondamenta della sua opera.

Questo nitido mondo, regolato da una così esplicita normalità, non resta però unico elemento della fantasia storica di Erodoto, e anzi si contrappone subito a un altro mondo assai più noto allo scrittore, al mondo greco. Tutta la sua narrazione ha come *humus* la sua esperienza ellenica, e per quanto preso dall'incanto dell'Egitto, egli non lo sa vedere che in rapporto con quel che è la sua Grecia. Sentimentalmente già i paragoni fra le distanze dei centri egiziani e quelle dei centri greci, nelle prime pagine, mostrano questa particolare attenzione. Ma anche in seguito è frequente il richiamo di cose greche a confronto di quelle egiziane, e il ricordo di relazioni fra personaggi e fatti della sua patria e quelli della Valle del Nilo. Ma non si tratta certo, in genere, di spunti di nostalgia, ché anzi l'atteggiamento di Erodoto è quello di una *philobarbareia* che irriterà a distanza di secoli Plutarco. Così i miti di Grecia vengono di continuo chiamati al giudizio della più autorevole opinione egiziana. E l'Ecateo vanitoso della sua prossima ascendenza divina, cui i sacerdoti egiziani mostrano le testimonianze delle infinite generazioni trascorse da quando gli Dei avevano disertato la terra, è buon simbolo della parte riserbata al mondo greco nell'opera di Erodoto. Gli Egiziani fan meglio dei Greci nell'aggiungere cinque giorni ad ogni anno anziché il mese intercalare ogni tre; gli Egiziani meglio dei Greci conoscono il mito di Eracle; gli Egiziani meglio dei Greci hanno ordinato le falloforie, e han per quelle una ragionevole spiegazione; meglio dei Greci gli Egiziani conoscono perfino quello che dei Greci è il mito nazionale, quello del ratto di Elena. E d'altra parte dall'Egitto ai Greci son giunti gli Dei, gli oracoli, i capostipiti delle famiglie eroiche. Sarebbe facile fare uno spoglio delle testimonianze di questo insistente motivo della superiorità dell'Egitto sulla Grecia.

Ma questa attitudine ostile verso la patria a vantaggio della nazione straniera non è uno sfogo di malumore irriflesso, né un vano prender le parti di una cultura altrui: è il naturale portato di una complessa posizione mentale. Erodoto si è costruito un mondo razionale e logico sugli elementi della esperienza del suo viaggio in Egitto. Ha sceverato gli elementi che possono essere coordinati in sistema, ha sperimentato la sua capacità ragionatrice su quanto gli è stato dato di vedere e di sapere colà. Ne ha offerto una interpretazione limpida e coerente, e se ne è creato una specie di paese vagheggiato come una Utopia, ma con il vantaggio — sull'Utopia — della esistenza reale. Ha saputo trovare colà la patria per le sue aspirazioni intellettuali, perché l'Egitto suo non è tanto frutto di una esperienza storica quanto di una volontà logica di comprensione. Non così per la Grecia, che è il suo mondo stesso, e le cui contraddizioni, la cui fatica di vivere, le cui multiformi (e perciò equivocate, in confronto dell'univocità egiziana) espressioni gli son troppo vicine perché possa astrarne e possa ridurle a sistema organizzato. Ridottosi su una posizione di pura nazionalità, Erodoto deve rinnegare la storia, e preferire alla sua patria fisica quella terra che nella sua fantasia ha ricreato conforme ai suoi ideali, e cioè l'Egitto. Su questa ambiguità gioca tutta l'interpretazione dell'opera erodotea: con lo stesso termine di « Egitto » si intende

tanto il paese storicamente e geograficamente concreto, come quello che su dati attinti materialmente alla conoscenza di quello scrittore è venuto ricostruendosi. Il caso non è unico: basti pensare agli entusiasmi russi, cinesi o turcheschi dell'illuminismo, che della Russia, della Cina, della Turchia ricostruiva una immagine puramente razionale, da contrapporre alla esperienza dolorosamente storica della civiltà europea. E su tali illuministi Erodoto ha se non altro il vantaggio di aver avuto diretta conoscenza della sua terrena utopia.

* * *

Il campo della religione, che era restato il meno aperto alla indagine erodotea, è quello su cui invece concentra il suo interesse Plutarco. Nel *De Iside et Osiride* egli espone e interpreta il mito che dai monumenti appare essere stato il fondamentale dell'Egitto. E già il variare degli argomenti mostra una profonda divergenza di interessi spirituali fra i due autori. L'istintivo ritrarsi dello scrittore ionico davanti al mondo ingiustificabile del mito si contrappone all'interesse del più tardo autore, che invece indaga proprio nel mito il verificarsi di leggi (o meglio di rispondenze) così lontane dall'esperienza quotidiana che han bisogno di un terreno di cultura quanto più è possibile astratto dall'umanità. Gli Egiziani di Plutarco non si occupano d'altro che dei loro rapporti con la divinità; e perfino il mondo fisico (le cose e gli animali) vale per lui come riflesso di un mondo divino. In questo tener la mente fissa al suo soggetto Plutarco è veramente implacabile.

L'opuscolo si divide in due parti: nella prima si narrano le vicende del mito, nella seconda se ne offre una serie di interpretazioni. Frutto di una concrescenza di esperienze mitologiche locali, il mito è già nella tradizione egiziana vario e contraddittorio per particolari. Ma Plutarco non mostra di preoccuparsi di tanto, e accoglie le variazioni ed i doppioni della leggenda (così le due morti di Dictys, il pupillo di Isi o la decapitazione di Isi sostituibile con la scena della corona strappatale dal figlio) con uno scrupolo di erudito ricercatore. Se questo offre una certa garanzia di autenticità alla versione del mito per gli studiosi moderni della religione egiziana, resta sempre da notare la particolarità della posizione per lo storico antico. Le aberrazioni da una linea univoca di narrazione per lui non sono il frutto di uno sviluppo storico del mito, ma un dato irrazionale che non si preoccupa di eliminare. E il caso si presenta anche più complesso nella seconda parte dell'opera, dove le interpretazioni del mito si susseguono l'una all'altra, tutte egualmente valide e senza che nessuna abbia la pretesa di infirmare le altre.

Non è più il caso di un Erodoto che, offerte al lettore varie ragioni possibili della inondazione periodica del Nilo, le scarta tutte meno una, che è quella in cui egli crede. In Plutarco la legge che regola la ricerca non si esplica in una lineare direzione causa-effetto, come in Erodoto, ma secondo una intera sfera di corrispondenze, che possono essere valutate secondo angoli infiniti di partenza, ed essere prese equanimente in considerazione senza escludersi l'un l'altra. C'è dietro questo mutamento di posizione tutto il divario della cultura greca dalla filosofia naturali-

stica al neoplatonismo: ed è facile scoprire il senso secondo il quale le interpretazioni del mito osiriaco si allineano in Plutarco. È un vero e proprio *pleroma* di interpretazioni, che dalla ὕλη dell'evemerismo per il quale Osiri è un personaggio storico divenuto dio, giunge per gradi sempre più astratti fino alla soluzione-νοῦς (per così dire) degli Dei concepiti come pure qualità. Ogni grado della scala che unisce i due estremi è giustificato, ed è giustificata così anche ogni intermedia soluzione del mito.

Si raggiunge così una complessità di visione che in ogni fatto ed in ogni avvenimento può ricercare una espressione per risonanza di un altro fatto e di un altro avvenimento. Non c'è più bisogno del rapporto causa-effetto per istituire una relazione. Così si potranno porre in connessione il gatto e la luna perché il gatto genera ventotto figli, quanti sono i giorni del mese lunare. Manca una regola fissa di indagine, ma più vede chi più è capace di cogliere queste nascoste analogie, e chi più è aperto alla suggestione del simbolo. E va notato che questo non è in verità sentito come una analogia, ma come un modo reale e originario di espressione. In questo mondo tutto divien gravido di soprasensi, e tipico è il valore attribuito ai numeri, e forse ancor più ai nomi e alle etimologie. Le molte parole egiziane che Plutarco inserisce nel suo trattato sono di più che un ornamento erudito: rappresentano un tentativo di avvicinarsi per una via addirittura fonica all'essenza delle cose. E, una volta incamminatosi per tale strada, è naturale che le etimologie gli divengano preziosi indizi. Ma anche qui automaticamente le possibilità si moltiplicano e una stessa parola può avere etimologie diverse ed ugualmente valide: "Ὀσίρις potrà significare ὄβριμος (e sarà l'egiziano *wsr* «possente», probabilmente riaccostato ad *wsir* «Osiri» già dalla tradizione indigena), e ὄσιος ἱερός; o la città di Copto avrà il suo nome dal fatto che ivi Isi si recise un ricciolo (dal verbo κόπτειν), o — secondo un gioco di parole egiziane — significherà στήρεσις. Né si guarderà mai se l'etimologia della parola egiziana debba venir ricercata nel greco, una volta ammesso il valore metastorico del procedimento.

Ma qui si tocca un argomento che non si può tralasciare: il rapporto fra mondo greco e mondo egiziano in Plutarco. Per quanto lo scrittore possa esser preso dall'interesse per l'ambiente nilotico della sua ricerca, non arriva ad anteporlo al suo greco. E anzi i due mondi non gli si oppongono, ma tendono a confondersi in uno solo, che è quello della sua astratta speculazione. E questa, per naturale conseguenza della sua formazione spirituale e dell'ambiente greco in cui essa si è venuta a costituire, non può essere che greca. Questo ellenismo plutarqueo non è un nazionalismo, o una posizione di difesa contro il mondo barbarico, ma è solo il modo di formulazione di quell'universale che comprende sia le esperienze morali e culturali dell'Oriente che quelle della Grecia, ma che come linguaggio espressivo non può trovare altro mezzo che la grecità. Ed è solo l'esprimere in termini di valore — per Plutarco — universali i dati di una esperienza che gli vale soltanto in quanto suscettibile di tale espressione.

In questo assumere l'Egitto come banco di prova per l'applicazione di un modo di concepire il mondo, Erodoto e Plutarco si incontrano. Per tutti e due la civiltà

assunta in esame rientra docilmente entro una cornice ben definita, si spoglia di tutti gli elementi aberranti, e si offre come una prova perfetta di un esperimento interpretativo. Per il primo l'Egitto è il paese della univocità razionale, per il secondo il mondo della mistica complessità. Per entrambi non un mondo reale, ma una paradigmatica astrazione.

* * *

Su queste due posizioni, polarmente opposte, si incardina tradizionalmente tutta la successiva esperienza egittologica. Ma mentre la concezione di Erodoto richiede una più precisa conoscenza di fatti, o piuttosto una conoscenza di fatti nuovi che possono essere interpretati (poiché per ogni caso non si può dare più di una soluzione), la seconda lascia infinite possibilità di sviluppi ermeneutici per ogni singola notizia tramandata. E fu perciò quella che ebbe più florida tradizione. L'ambiguità del simbolismo, che è essenzialmente una posizione di Plutarco e che in Plutarco è legittimata dalla sua formazione culturale, una volta che tale cultura fu dimenticata, apparve come tipica dell'ambiente egiziano stesso. E nacque così il mito dell'Egitto misterioso ed enigmatico, della *symbolica Aegyptiorum sapientia*, che neanche l'illuminismo non riuscì a debellare. La scoperta dei geroglifici, la rinnovata esperienza diretta dei monumenti modificò i dati del problema, ma le soluzioni tradizionalmente si ricercarono secondo le due vecchie vie. Erodoto diveniva il padre di un gruppo di ricercatori precisi, decisi a veder chiaro; Plutarco di una schiera di interpreti che nel « mistero » trovavano argomento di ingegnose esegesi e di complicati sistemi. E a seconda di chi la studiasse, la civiltà egiziana diveniva un arido meccanismo vittima di una irresponsabile causalità, e privo di *pathos* e di *ethos*, o una intricata matassa di allusioni e di corrispondenze, dove ogni punto di appoggio è labile. L'egittologia, rinsanguata dal rinnovamento delle esperienze archeologiche e filologiche, restava ancora, per il suo poggiare inconscio sulla tradizione classica, fuori da quel mondo che alla tradizione classica sull'Egitto era mancato: il mondo della storia. Il razionalismo erodoteo e il misticismo plutarco avevano dimenticato, nelle loro costruzioni, l'umanità; e con loro la dimenticavano i loro più dotti e più documentati successori.

È questo il problema dell'egittologia contemporanea: il ritrovare il senso storico nell'indagine della civiltà della Valle del Nilo. Ed a quest'opera — chi più chi meno consciamente — hanno cominciato a porsi gli studiosi più aperti; e in questo loro lavoro l'opera dei loro predecessori non viene certo vanificata, ma anzi assume un significato di cui essi erano in parte inconsapevoli. E in questa riedificazione anche l'opera dei due antichi Greci riprende il pieno valore che le spetta; e quanto più ci si allontana dai loro schemi interpretativi, tanto più si fa tesoro delle notizie che essi ci tramandano. Capovolgendo così quella posizione per la quale chi più è stato loro vicino come impostazione, più ha dubitato del loro valore documentario.

SERGIO DONADONI

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI

PIERO GOBETTI

Perché trovo tanto difficile sintetizzare in poche pagine la figura di Piero Gobetti, come si richiede ad un amico di questo giovane fin da quando era ancora ragazzo? Forse è appunto quest'amicizia che rende difficile pensare a lui come ad un morto, senza le discussioni e le differenze che tra giovani non diminuiscono l'affetto, anzi lo cementano.

Conobbi Gobetti subito dopo l'altra guerra, quando cercava collaboratori per una rivistina quasi infantile, di cui non aveva ancora trovato il nome, e che si chiamò poi *Energie Nove*. Con quella sua figura magra e sottile, quel ciuffo di capelli biondicci e gli occhi chiari, mobili e quieti, egli si presentava come un tipo curioso, difficile da definire. Anche oggi è difficile da definire. Aveva allora delle idee confuse e contraddittorie, un'indigestione di letture tutte dell'ultima ora, e nello stesso tempo un desiderio di far qualche cosa nel campo della carta stampata propria e altrui, di metter su senza soldi una rivista che servisse come luogo di convegno per dei giovani, un accento pratico che faceva pensare a Prezzolini (a ciò che lui e noi pensavamo allora che fosse Prezzolini). Uscendo da quel primo incontro nel suo modesto alloggio al quinto piano di via Venti Settembre a Torino, uno di noi disse: «È un editore quacquero». Anche adesso quella strana definizione d'un ragazzo che non aveva ancora pubblicato niente, pur essendo inesatta, rappresentava una certa approssimazione. Gobetti aveva un temperamento di tipo «virgineo», sempre sorridente e niente pedante, alla cui presenza però risultava impossibile fare dei discorsi frivoli: ciò indicava una superiorità naturale, una capacità automatica di essere il centro di piccoli nuclei analoga a quella di Mazzini giovane, benché fosse senza aloni di romanticismo. Quel tipo «religioso» laico, che la nuova generazione culturale ricercava più o meno vagamente da circa un decennio, ecco che usciva fuori in carne ed ossa da una piccola drogheria torinese e si presentava con la massima semplicità. Egli non sapeva ancora ben dove andava, ma sapeva benissimo che bisognava andare, andare continuamente e senza riposo. Privo degli astratti programmi politici tanto cari ai giovani, aveva una fede ottimista che andava al di là dei programmi, un'intransigenza intellettualmente non ancora definita e quindi arbitraria, che però era sinonimo d'intransigenza pratica, di attivismo morale.

Nel campo dei socialisti torinesi, dello stesso *Ordine Nuovo* di cui doveva diventare più tardi amicissimo e collaboratore, il primo incontro con Gobetti fu polemico. Togliatti mise i punti sugli i riguardo a questo « minorenni », che per aver letto « quattro volumi Laterza » credeva d'aver diritto d'emettere delle sentenze immature e indigeste. Era un piccolo scontro amichevole tra la generazione degli anziani venticinquenni e quella dei lattanti ventenni, ed anche un po' tra il temperamento socialista e quello liberale, tra l'istinto della solidarietà e quello della concorrenza. Ma l'avvicinamento non tardò a profilarsi. Quando il giornale diventò quotidiano, Gobetti venne chiamato da Gramsci ad esserne il critico teatrale, ed egli si mise a questo compito impreveduto con l'assolutezza, l'intransigenza che metteva in ogni cosa, giudicò le commedie correnti coi canoni estetici che si possono applicare alla Divina Commedia, e gli autori con delle regole di perfezione che sarebbero a stento buone per un Dante Alighieri, si riallacciò alla *Frusta Letteraria* del piemontese Baretta, fu il nuovo Aristarco Scannabue, e quando raccolse in volume le sue critiche intitolò il libro « La frusta teatrale ». Fu questa collaborazione all'*Ordine Nuovo* che lo rese noto in tutt'Italia. Era una cosa nuova originale, non priva di arbitrii e d'ingiustizie, perché in fondo la sua intransigenza che colpiva commediografi e attori aveva di fatto il suo accento fuori della letteratura, era una specie di simbolo d'un'intransigenza politica e morale verso cose che non avevano niente a che vedere col teatro. Nonostante quella feroce serietà stroncatoria, che derivava un po' dalla moda papiniana, si trattava forse d'uno scherzo com'egli stesso rivelò nelle ultime righe del libro suddetto. Ricordo che noi due discutevamo spesso e allegramente su questo sistema di critica che a me pareva ingiusto, e quando egli, chiamato al servizio militare, dovette abbandonare il giornale e toccò a me, redattore politico, di fare di straforo anche questo « servizio », reagii con un altro tipo di scherzo, lodando sempre tutto e nascondendo le critiche tra le righe.

In realtà il contatto tra Gobetti e l'*Ordine Nuovo* fu il punto decisivo della sua formazione politica, e non ebbe nella critica teatrale che un pretesto. La cultura di Gobetti era basata, come quella di quasi tutti i giovani d'allora, sulle pubblicazioni della libreria della Voce prezzoliniana e sulla filosofia di Gentile, ed era influenzata dagli scritti giornalistici di Missiroli e dalle prospettive che essi aprivano sui problemi della riforma religiosa e liberale. Prezzolini, Gentile, Missiroli: tre uomini senza carattere, interpretati da un giovane di carattere. Mancavano gli autori di prim'ordine, Croce stesso non venne che più tardi, e d'altra parte il temperamento olimpico e pettegolo di Croce era sentito sul principio da Gobetti come qualche cosa di estraneo. C'era inoltre Salvemini, col suo studio di « problemi », Einaudi, Mosca e alcuni altri professori della facoltà di legge di Torino, e tutto ciò che usciva alla giornata e che non sfuggiva a Gobetti, fosse anche stato stampato nell'ultima città di provincia. Queste varie cose fermentavano in modo originale nella mente di Gobetti, ma rimanevano alquanto giustapposte. Avrebbero potuto divenire una farandola di idee senza un centro, una « riforma » e un « liberalismo » missiroliano capace dei più strani funambolismi dialettici, un moralismo prezzoliniano puramente librario. Il contatto con l'*Ordine Nuovo* e con la classe operaia

torinese, la più seria e moderna parte del proletariato italiano, avanguardia delle nuove aristocrazie operaie, rappresentò per Gobetti un punto fermo, uno spigolo di realtà, un'esperienza fondamentale non riducibile tanto facilmente a formule elastiche. Qualche discussione con una scelta di operai, qualche visita alle commissioni interne della Fiat Centro, costituirono per Gobetti una scuola impareggiabile politica e morale.

Si trattava di operai organizzati che avevano preso l'eredità delle vecchie classi feudali piemontesi, e conservavano qualche cosa del loro spirito. Il passaggio era avvenuto quasi improvvisamente quando, pochi decenni dopo la perdita della capitale, il Piemonte fu preso da una grande voglia di lavorare, risuonò di martelli e cominciò a mettere in piedi una industria moderna: in questo passaggio era stata saltata la tappa democratica, e questo lasciò una traccia nel carattere della classe operaia piemontese, con le sue virtù e i suoi difetti. Gli operai piemontesi, ostili alla demagogia e alla teatralità, con un vivo senso di qualifica e persino di ciminiera, un istinto d'ordine e d'autogoverno, scrissero nell'altro dopoguerra una delle pagine più originali nella storia del lavoro italiano, e questa pagina si accentrò soprattutto intorno alla lotta per trasformare le commissioni interne di fabbrica in organi d'autogoverno, in germi di vita. « Al di sopra e al di là dei nomi — scrive Einaudi — Gobetti vedeva le forze nuove, vergini, capaci di creazioni sociali diverse dalle attuali ». Einaudi nel suo onesto liberalismo empirico, rimane fermo a questa constatazione obbiettiva. Gobetti andava più in là, sentiva che nei consigli dei lavoratori sul luogo di lavoro, si incarnavano le nuove autonomie, viveva il liberalismo moderno, e che i « proletari » intorno alle forge e alle macchine rumorose rappresentano nel mondo contemporaneo qualche cosa di analogo a ciò che nel cristianesimo avevano rappresentato i « poderi » e che la lotta per un ordine nuovo è una lotta che si potrebbe chiamare « religiosa ».

L'esperienza delle lotte operaie torinesi fu, dunque, il punto centrale, il punto duro della formazione di Gobetti. Egli non accettò il socialismo, fu sempre fondamentalmente non socialista; ma fiancheggiò la classe operaia nel problema principale della sua lotta in quel momento, ed è questa l'unica misura d'un'alleanza effettiva e non soltanto verbale. Estraneo ai programmi di socializzazione e alle grandi visioni internazionali del lavoro, come pure alla milizia di partito, egli interpretò quella sua esperienza in base a una formula liberale. Ciò se rappresentava una posizione individuale, non mancava però di rispondere a delle esigenze reali. Dal punto di vista teorico, il liberalismo di Gobetti, inserendo le lotte del lavoro nel quadro d'un liberalismo di timbro religioso, facendone un esempio di quella riforma morale che il Risorgimento aveva tentato senza realizzarla perché opera d'una minoranza, superava di fatto le strettoie ideologiche in cui si indugiavano movimenti socialisti, ancora legati a una interpretazione ritardataria del materialismo storico che nato come splendida formula verista contro l'ipocrisia romantica del fumo senza arrosto, non rispondeva più alla situazione storica cambiata, ormai che ai fiori azzurri e alle « anime belle » del romanticismo erano succeduti i non ipocriti manganelli e l'animalità impudente del fascismo. Dal punto di vista

pratico, il liberalismo gobettiano portava nella lotta ciò che c'era di vivo tra i giovani intellettuali. Dal punto di vista personale, rispondeva alla vocazione profonda di Gobetti, che non era quella d'un militante politico e sociale ma d'un suscitatore di energie intellettualmente varie, di un creatore di liberi cenacoli.

Nel 1922 egli in una riunione lanciò il programma del settimanale *Rivoluzione Liberale*, che, dopo l'occupazione e l'incendio dell'*Ordine Nuovo*, fu il foglio più vivo d'Italia. Intorno ad esso sorse una casa editrice modesta e attiva, che rivoltò nella politica e nella letteratura degli uomini nuovi appartenenti alle più varie tendenze. Qui la vocazione di Gobetti si manifestò in pieno. Non c'era giovane sconosciuto il quale in fondo alla più oscura provincia pubblicasse un opuscolo dall'accento interessante, che sfuggisse all'occhio di Gobetti e con cui egli non tenesse un'attiva corrispondenza. Non c'era in tutta la penisola accenno di vita e d'eresia spirituale che gli sfuggisse. Il numero delle lettere che scriveva era incalcolabile, la mole di lavoro che compiva era immensa. Ed egli trovava tempo per le consuete riunioni di pochi amici allo scopo di discutere un problema determinato, e persino per sposarsi e avere un figlio dopo un periodo di fidanzamento in cui aveva studiato il russo insieme con una giovanetta che fino a pochi mesi fa fu vice sindaco di Torino.

La polizia finì naturalmente col sopprimere il giornale dopo tre anni di vita; sulle ceneri di *Rivoluzione Liberale* sorse il letterario *Baretti*, finché la stessa vita di Gobetti sembrò troppo a Mussolini, che diede ordine di rendergliela difficile. Bastonato ferocemente sulle soglie di casa sua, andò a Parigi con uno chèque di centomila lire in tasca, deciso a pubblicare *Rivoluzione Liberale* in francese, « in un cattivo francese che in principio sarà una festa ». Invece, ammalato per le conseguenze della bastonatura, morì improvvisamente a Parigi.

Riallacciare i fili sparsi della rivoluzione spirituale ch'egli imbastiva per mezzo di contatti individuali, assicurare la solidarietà tra intellettuali e lavoratori, tradurre nei fatti la nuova sintesi che egli adombrava, richiamarsi alla sua intransigenza morale contro lo scetticismo: questo è il messaggio che Gobetti manda ai giovani, egli che, morto a ventisei anni, è un giovane. La rivoluzione spirituale da cui dipende la risurrezione dell'Italia e che fa tutt'uno col rinnovamento sociale, ha in *Rivoluzione Liberale* uno dei più immediati precedenti.

UMBERTO CALOSSO *

* Questo scritto costituisce la Prefazione agli *Scritti attuali* di Piero Gobetti raccolti presso l'editore F. Capriotti (Roma).

MISCELLANEA E VARIETÀ

IL PROBLEMA DELL'EDUCAZIONE NEGLI STATI UNITI E L'EDUCAZIONE UMANA

L'educazione dell'uomo comune e quella dell'uomo colto hanno una stessa radice e molti lati identici. Sotto questo punto di vista tratteremo prima l'aspetto generale dell'educazione e nella seconda parte quello speciale del campo universitario.

I. L'EDUCAZIONE PER TUTTI

È da premettere che in un paese civile la scuola è il principale, non l'unico mezzo di educazione, né essa è appartata dalla società ma dentro la società e ne rispecchia idee, tendenze e orientazioni; né si sovrappone agli organi educativi ma li integra con i suoi mezzi specializzati e il suo lungo travaglio di insegnamento.

Parlando di educazione dell'uomo comune, mi intendo riferire in primo luogo alla scuola, ma allo stesso tempo alla famiglia, alle chiese, all'ambiente delle comunità locali, alla stampa, alla radio, al cinema, ad altre attività integrative quali le opere sociali e di assistenza, in una parola a tutto quel che direttamente o indirettamente contribuisce alla formazione infantile e giovanile.

Varie le ragioni di simile approccio al problema educativo: prima fra tutte che l'uomo nasce, cresce e si sviluppa socialmente: non esiste né può esistere un uomo educato in segregazione: perderà perfino la nozione di uomo. La coesistenza umana è così necessaria all'esistenza individuale come è necessaria l'aria per respirare. Il bambino acquista prima la nozione dell'altro da sé — madre, nutrice, infermiera, il compagno o la compagna di giuoco — che la nozione di sé stesso.

Prima che il bambino arrivi alla scuola ha già subito un processo educativo (o anti-educativo) i cui effetti non svaniscono facilmente.

Certi insegnanti o direttori e direttrici di scuole infantili ed elementari tendono a creare un dualismo tra la scuola e la famiglia, o tendono a sovrapporsi ad essa. Non esamino qui né i pregi e i difetti dell'educazione familiare, né quelli della scuola. Fisso un punto: né sovrapposizione, né opposizione, ma cooperazione tra scuola e famiglia. I genitori che non sentono la loro responsabilità educativa vi debbono essere richiamati dalla scuola stessa, fino a stabilirsi (dove e come sarà possibile) un nesso educativo simile e a scopi comuni. Altrimenti l'alunno perderà in famiglia quel che avrà guadagnato nella scuola o viceversa, in quanto l'antagonismo dei due centri del suo ambiente sarebbero in contraddizione.

Il fanciullo, mano a mano che apre la mente e il cuore alla vita di relazione, tende ad estenderla al di là della famiglia e della scuola, dei compagni di giuoco e delle conoscenze occasionali, e scopre nuovi orizzonti.

Il processo educativo si svolge fra due nozioni fondamentali: sé stesso e gli altri; e può essere prevalentemente egocentrico o altruistico. La società (che mano a mano si allarga alla vista del fanciullo) o è appresa con simboli di affettività e di simpatia ovvero con simboli di diffidenza e di ripugnanza. Il sé-stesso che si sviluppa colla conoscenza dell'altro, tanto più

reagisce in senso egoistico quanto l'esterno è appreso come indifferente, estraneo e perfino ostile.

Questo punto ha effetti di eccezionale importanza non solo nella formazione etico-pratica dell'alunno, ma anche nello sviluppo della conoscenza intellettuale e nei giudizi di valore che debbono guidarlo nella vita.

* * *

A questo punto occorre precisare uno di quegli aspetti dell'educazione moderna che sono decisivi.

Nel campo positivista si sta arrivando a tali estremi educativi che non solo si cerca di attenuare ogni giudizio di valore (come inconsistente e arbitrario), ma persino di evitare ogni nozione a carattere ideale come virtù, giustizia, equità, moralità, libertà, finalismo e perfino volontà, pensiero, spirito e così via. Costoro accusano di apriorismo la tradizione intellettuale e spirituale sia del classicismo antico, sia del Cristianesimo, sia del razionalismo e dell'umanitarismo, e dicono di basarsi sull'esperienza psico-sensitiva. Ma sono essi a cadere in un apriorismo negativo, per il quale si assume come certo che non esista una base reale alla concezione etico-spirituale della nostra civiltà.

In quanto le scuole pubbliche vanno sempre più orientandosi alle teorie e ai metodi del positivismo come oggi è inteso, l'educazione del fanciullo tende a essere ristretta a elementi psico-sensitivi e a trattamenti sperimentali (non di rado di carattere equivoco e con processi che possono danneggiare lo sviluppo infantile); mentre i giudizi di valore o vengono esclusi o sono lasciati senza base, piuttosto per tradizione, che per convinzione. Infatti usualmente sono espressi con una parola magica: « la maniera di vivere americana, o inglese o australiana », il cui carattere empirico si giustifica per la tradizione (buona e cattiva). Il valore semi-assoluto che vi si attribuisce viene da un consenso artificioso ed esclusivista, che contiene implicitamente un giudizio farisaico: « io non sono come gli altri » (i non-americani, i non-inglesi, i non-australiani).

Dall'altro lato, anche quando il fanciullo non si rende conto del contrasto fra questa ambientazione fittizia e i valori etici che ancora sussistono nella società, l'effetto anti-educativo di tale contrasto si insinua nel suo sviluppo interiore come un verme che ne corrode insensibilmente la fibra. Se la società segrega i criminali o li mette a morte (i fanciulli apprenderanno un giorno che vi è una sedia elettrica per gli assassini), questo fatto agirà nella mente del fanciullo allo stesso modo come quei racconti o quei films dove egli apprende che la virtù è premiata e la colpa è punita.

Anche nel caso che né la famiglia né la scuola gli comunicheranno principi e sentimenti religiosi sta di fatto che il contrasto fra il metodo positivista e la concezione etica della vita tende a deprimere nel fanciullo i sentimenti altruistici e ad accentuare quelli egoistici facendo dell'uomo il fine di sé stesso.

* * *

Non si creda che si tratti dell'educazione morale dell'alunno come cosa a parte della sua formazione intellettuale e della pratica conoscenza delle materie scolastiche. Lo sviluppo delle tendenze altruistiche nel moderare l'egoismo innato desta quella simpatia comprensiva che è fondamentale per una piena conoscenza del mondo in cui viviamo, mondo di uomini e di cose, di idee e di fatti, di viventi (animali e piante compresi) e di materia da vivificare.

È fondamentale in una sana teoria della conoscenza che non si arriva a conoscere se non quel che si ama; quel che si odia si disprezza o si trascura, quindi, non si conosce appieno; se ne conosce solo e non esattamente quel lato, vero o immaginario, per il quale si rigetta.

Così è per tutti i rami del conoscere, teoretico e pratico. Lo sa l'alunno che apprende meglio quella materia che egli ama perché vi si sente inclinato o, pur non provandone attrattive speciali, l'ama perché l'insegnante gli fa simpatia o perché vi si è provato ed è riuscito o perché

aspira a quella professione che esige la conoscenza di determinate discipline. In sostanza, egli trasporta la sua simpatia — sia pure inizialmente utilitaria o sentimentale — nella materia del suo studio. Così noi cerchiamo di conoscere meglio le persone verso le quali ci sentiamo inclinati per simpatia di idee, di sentimenti, di vita, mano a mano che aumentiamo i nostri contatti: mentre non ci interessiamo a quelle altre persone che restano fuori della nostra cerchia.

Tutta la vita è selezione fra idee e idee, teorie e teorie, e nella pratica fra cose e cose, attività e attività, uomini e uomini.

Non è solo l'intelletto che ci fa comprendere idee e fatti, cose e uomini, né solo la ragione che fa la selezione del vero dal falso, ma agiscono insieme aiutandosi tutte le facoltà umane che avvicinano, illuminano e rendono comprensivo l'oggetto della nostra attenzione, sia esso interno o esterno, astratto o concreto, materiale o spirituale.

Così l'astronomo conosce le sue stelle verso le quali tende con affetto, e il giardiniere conosce le sue piante cui dedica le sue cure; se così non fosse, né il primo avrebbe certe intuizioni geniali che illuminano di tanto in tanto la scienza, né l'altro avrebbe quei frutti che la sua attenzione costante gli ottiene.

La conoscenza comprensiva dell'uomo (individuo e società), è di prima importanza per il giovane alunno, perché tutta la sua vita si svolgerà nella e per la società, in un continuo contatto vicendevole con i singoli uomini ed i nuclei sociali.

Se in tali contatti non c'è simpatia comprensiva, non ci può essere vera conoscenza e quindi neppure utile cooperazione. Invero, una delle cause delle profonde divisioni fra gli uomini sono i pregiudizi che infiltratisi per una o altra via, finiscono con velare la verità, alterare la comprensione e fissare gli stati d'animo. Chi ignora che tali pregiudizi hanno reso difficile in America e per lungo tempo i rapporti con negri, ebrei e cattolici? Purtroppo non solo non sono scomparsi, ma c'è chi li alimenta, nelle scuole o nella stampa, nella pratica sociale economica e politica. In generale questi pregiudizi sono nati dall'istinto di difesa per una paura originaria — più o meno irragionevole — tramandata attraverso le generazioni. Quanto più chiuse sono le comunità e alte ne sono le barriere, tanto più prevale l'istinto di difesa contro un nemico immaginario che anche poteva essere reale per il fatto che la reclusione lo faceva tale. ¹

Il rifiuto di conoscere quel gruppo che si disprezza, si qualifica o si discrimina nasce da ignoranza e da mancanza di contatti o di simpatia. Il pregiudizio invade anche le scuole. Non mancano nel mondo dell'educazione coloro che sono afflitti dallo spirito di esclusivismo: per essi non sono da tenersi che le teorie, gli scritti, gli insegnamenti, la tradizione che essi abbracciano. Il resto è roba da ignorarsi o disprezzarsi. Essi sono dei ciechi volontari che si rifiutano di vedere alcun bene negli avversari.

Se nelle scuole si apprendesse non solo il precetto di amare il prossimo come noi stessi, ma il modo come intendere la società in cui e per cui l'uomo si evolve e si realizza storicamente, e i mezzi con cui influire perché l'attività dell'uomo sia rivolta al maggiore profitto comune, allora l'alunno comprenderebbe assai meglio sé stesso come uomo, la sua ragion d'essere, il momento storico nel quale egli vive, le prospettive di utilità comune e i mezzi per proseguita effettivamente.

Perciò dovrebbero far parte dell'educazione dell'uomo comune (donna compresa) la sociologia — scienza della società in concreto —, la storia — processo dell'attività umana realizzata socialmente —, gli elementi di politica economica e di opere di assistenza, diretto ad accrescere il benessere sociale.

Soprattutto occorre dare, lungo tutto il periodo educativo, la comprensione storica delle cose, che è da riguardarsi come la dimensione temporale della società, e che dà il senso della realtà concreta quale essa è.

¹ Così nascono i ghetti ebraici e i serragli umani della poveraglia in certe grandi città come Parigi ai tempi del R. Sole, certi quartieri della periferia delle grandi città abitati da folle anarchiche, da ex-legge, bassifondi sociali impenetrabili, dove è bandita la civiltà perché è mancato il raggio dell'amore che guida l'azione sociale.

C'è uno stato d'animo che bisogna combattere come pericoloso per l'educazione di un paese civile: il rifiuto della conoscenza storica, del proprio paese e degli altri, anzi dell'umanità. La società è quel che la storia l'ha fatta; noi siamo quel che la storia ci ha fatto. Noi siamo piantati nella storia, come l'albero è piantato nella terra.

Quando una popolazione o un uomo emigra in altro paese, porta con sé un poco della sua terra, e lascia una parte di sé nella sua terra: storia, lingua, cultura, tradizione.

Il rifiuto di vedere il mondo di oggi come continuazione del passato è così bambinesco, come lo sforzo dei rivoluzionari francesi e dei fascisti italiani a segnare il calendario con l'anno primo.

L'anti-storicismo di molti oggi deriva dal modo come la storia è usualmente presentata, successione di guerre, di re e di generali, lotte di partiti senza significato attuale, politica estranea alle concezioni presenti, quasi nulla che possa interessare l'allunno. Peggio poi se della storia si vuol fare un libro di precetti morali, una specie di raccolta di fatti edificanti. La storia è il quadro dell'umanità: un misto di bene e male. La storia vera non è solo quella detta politica; essa abbraccia tutta l'attività umana: la religione e l'arte, la letteratura e la poesia, l'industria, il commercio, la scienza.

L'allunno apprenderà la piccola storia della sua scuola, della Chiesa che frequenta, del villaggio o città in cui vive. Saprà del suo paese; saprà l'origine della sua razza. Bastano pochi tocchi, che destano sentimenti gentili, di un passato di umanità che ancora vive nei ricordi della piccola gente. E poi la storia della sua nazione e quelle degli altri paesi dai quali si trae l'origine o con i quali si hanno in comune razza, cultura, religione. L'approccio agli altri paesi, alle altre razze, al distinto e diverso, anche all'opposto (il nemico religioso o politico o economico) che sia umano, razionale comprensibile: evitare il mito che qua ci siano gli angeli e là i diavoli, tutte le ragioni a noi e ai nostri, tutti i torti agli altri, agli avversari. L'eguaglianza umana ci assimila, la fratellanza umana ci avvicina, la comunione fra i simili ci fa comprendere reciprocamente.

In sostanza, la storia ci dà il senso della relatività e della continuità, dell'interdipendenza dei popoli e delle loro creatività; ci dice come l'uomo ha superato e vinto gli ostacoli della natura e le difficoltà del vivere insieme; ci fa realizzare quale sia il valore della libertà e della moralità; quale sia stata nei secoli la lotta perenne per il bene, che è lotta per le grandi conquiste della civiltà.

È falso che la storia ci faccia pessimisti; la storia ci rende ottimisti perché ci mostra le enormi possibilità che gli uomini hanno ad intendersi. Chi sa leggere la storia, vede che l'odio fra gli uomini è nato dalla paura e l'amore dalla conoscenza reciproca; l'odio dall'egoismo che segrega, e l'amore dall'altruismo che salda i contatti e li rende efficaci.

Durante e dopo la guerra non c'è scrittore, uomo politico, insegnante che non ripeta agli americani: *dobbiamo comprendere la Russia*. È naturale che sia così, perché la guerra ha portato gli Stati Uniti a contatto con la Russia ed ha fatto divenire la Russia un fattore necessario nella politica internazionale. Ma l'incomprensione non è fra il popolo russo e l'americano, che restano ancora così distanti come prima della guerra, ma fra i governi e le loro politiche, fra i mezzi di comunicazione: giornali, radio, servizi di propaganda (e di spionaggio) — perché c'è una barriera che divide la Russia dal mondo occidentale, la barriera della paura. Il popolo russo come tale è « incommunicando ».

Storici, letterati, artisti, giornalisti potranno spiegare la storia, le lettere, l'arte e il giornalismo russo; ma questo vale per la cultura. Quel che oggi è necessario è che coloro che fanno la politica la sappiano maneggiare in modo da attenuare o annullare la paura di un conflitto fra gli Stati Uniti e la Russia. Occorre anche in politica l'approccio umano che è basato sulla psicologia intesa come conoscenza dell'anima umana.

Purtroppo, ecco il punto, l'indirizzo positivista ha dato alla psicologia un carattere strettamente sensitivo ed emotivo, dove non giocano più idee, principi, valori morali. L'americano medio ha una fede infantile nei suoi sistemi di *psychological warfare*, ma ha perduto il contatto con le anime. L'impasto materiale di tale psicologia non penetra il mondo umano onde si di-

sorienta alle reazioni del mondo europeo (Russia compresa), perché, bene o male, tale mondo conserva più efficiente le tradizioni del pensiero razionale e della spiritualità classica e cristiana.

Si crede che la Russia sia tutta atea, materialista, dedita al culto della scienza che ha sostituito quello della religione tradizionale, perché le manifestazioni giornalistiche, letterarie politiche portano tale impronta. Nel fatto, le cose stanno assai diversamente solo che il popolo non ha voce, o la sua voce, che ha gli echi di dolori repressi, non è sentita dal mondo esterno.

Se si conoscesse meglio la storia e si avesse senso storico nel trattare con la Russia, si vedrebbe che i metodi usati dagli uomini politici e quelli della stampa, alternando concessioni e minacce e parlando con due mentalità diverse, aumentano il distacco e rendono ancora più diffidenti i popoli fra di loro, preparando le crisi del futuro.

Questa stessa incomprendione mostrarono inglesi e americani in rapporto alla Germania nei periodi precedenti alla prima e alla seconda guerra mondiale. Quel che era evidente all'europeo medio, era incomprendibile all'inglese e all'americano medio. Le due guerre potevano evitarsi e non furono prevenute. Mancò e manca anche oggi, quel senso storico e quell'atteggiamento di simpatia umana che rende possibile la comprensione reciproca e che dà la base ai giudizi di valore e alle sane reazioni morali.

Se l'inglese avesse avuto la generosità di far comprendere che era suo dovere morale oltre che politico, di difendere il Belgio se aggredito, il Kaiser non provocava la guerra. Se l'inglese avesse tenuta fede alla Carta dell'Atlantico, avrebbe parlato un linguaggio comprensibile e identico tanto con l'India che con la Russia; invece l'inglese negò il valore della Carta per l'India — come se i principi etici avessero la loro validità per zone geografiche — e naturalmente non poté sostenerla nei riguardi della Russia. La barriera etica fu innalzata allora, ed è divenuta barriera psicologica per l'oggi e per il domani.

Lo stesso vale per l'America, sia l'America isolazionista (e quindi antistorica) del periodo fra le due guerre, sia l'America di dopo la Carta dell'Atlantico, da essa violata a Casablanca, a Teheran, a Yalta e a Potsdam.

La Russia politica giuoca lo stesso giuoco con più spregiudicatezza e allo stesso tempo penetra psicologicamente nelle masse europee e sud-americane col comunismo; l'America politica al contrario, va creando attorno a sé il vuoto perché nessuno nel mondo è contento di quel che dice, di quel che fa e di quel che omette: manca reciprocamente la comprensione storica la simpatia psicologica e la valutazione morale. L'economia, se tradotta in politica del dollaro, crea sospetti e non sviluppa amicizie. Lo sanno gli Stati Uniti nei loro rapporti con l'America latina. Non solo la Russia, ma la stessa Europa è per l'America campo chiuso ed incompreso. È perciò che l'Americano medio va piegando su sé stesso, alimentando i due sentimenti egoistici che lo affliggono: la *complacency* e la *despondency*.

* * *

Perché i giudizi di valore abbiano una consistenza, occorre appoggiarli ai principi. Senza principi non c'è giudizi di valore. In economia il principio è l'utile. Ma se fosse solo l'utile individuale, tale principio si risolverebbe in quello antisociale dell'*homo homini lupus*. Il furto in quanto porta un utile al ladro, sarebbe legittimo e la frode avrebbe per giunta una nota di lode per la capacità d'inganno che contiene. È chiaro che anche l'uomo di affari deve avere un limite etico-sociale alla utilità ch'egli cerca. Sicché quando egli, facendo un giudizio di valore decide a comprare una cosa o a fare un'operazione in borsa, vi deve aggiungere l'altro dell'osservanza di quelle leggi etico-sociali, che proibiscono il furto o la frode.

Così in politica, nella vita familiare e di amicizia, nella professione e nell'arte, c'è quell'elemento etico-sociale che ci agevola a fare un giudizio di valore, che ci guida verso la verità e ci regola nella pratica.

Storicisti, positivisti, agnostici sostengono che non ci sono principi assoluti nella condotta umana, perché la verità obiettiva o non esiste o è irraggiungibile, e la moralità — che ne dovrebbe derivare — non è che un modo di vivere trovato adatto secondo le condizioni pratiche

di ciascuna razza, epoca e popolo. È perciò che gli americani insistono sulla *American way of life*.

Non è qui il caso di confutare un simile approccio al problema della verità obiettiva e dei principi etici. Chi nei comandamenti di Mosè non vede una morale unica per l'umanità può perfino negare che una moralità esista; in tal caso, che abbia il coraggio di negare che possa esistere un problema umano educativo, che superi il livello della educazione del cavallo, del leone o anche delle pulci.

Il punto interessante dell'educazione generale di un popolo è quello di renderlo convinto dei principi cui aderisce e, quindi, per quanto è possibile, fedele a tali principi. Altrimenti, né un popolo può formare una vera comunità, né i nuclei umani potranno intendersi fra di loro, né si potranno trovare punti comuni nella vita internazionale. Tutto si sterilizzerebbe e si risolverebbe nella crisi fondamentale dell'egoismo che porta al solipsismo, e dell'anarchia etica che crea il caos sociale.

Il punto fermo di partenza è la ricerca e l'adesione alla verità come vita e come bene. Sol che si pensi che cosa sia la vita complessiva dell'uomo (conoscenza — amore — attività) si troverà che la conoscenza va verso la verità, come l'amore va verso il bene e la vita verso l'attività. Ma ancora un passo: o la verità si ama o perde, per noi, il carattere di verità; o il bene è vero o perde, per noi, la essenza di bene; o l'attività realizza la verità e il bene nel concreto dei fatti ovvero si lavorerà a vuoto.

Donde il senso di disillusione e di fallimento che ci pervade quando la realtà ci si rivela come un nulla. Griderà il sociologo e il psicologo positivista che le categorie di vero e di bene non esistono che nella nostra vuota cultura umanistica, e che la vita non è che sensazioni e reazioni nella loro accumulazione e scarica. Ma egli smentisce sé stesso quando anch'egli eleva questa sua opinione alla categoria di principio, o di assioma, o di conclusione scientifica, che non potrà essere, per lui, una menzogna né una finzione.... ma la verità, proprio quella verità che egli crede sia utile alla società, e che perciò diviene un bene sociale, verso il quale sono da indirizzarsi gli uomini.

Anche coloro che negano i giudizi di valore, arrivano, per conseguenza a fare i loro giudizi di valore, giudizi negativi dei principi etico-sociali fondamentali ed eguali per tutti e giudizi affermativi delle loro teorie derivate dalla indagine positiva come adattamenti pragmatici.

L'educatore che sceglie questa via dovrà accettarne le conseguenze fra le quali quella della incomprensione generale, della instabilità sociale, delle crisi psicologiche, del caos politico; in sostanza del fallimento educativo.

Molti vi risponderanno con Pilato: che cosa è la verità? ma costoro fanno pure come Pilato e voltano le spalle senza aspettare la risposta. Un'educazione basata sul dubbio anzi sulla negazione della verità, non è un'educazione: è il fallimento dell'educazione.

2. L'EDUCAZIONE UNIVERSITARIA

Passando all'educazione universitaria, occorre notare che includo in tale classifica ogni educazione di cultura specializzata, perfino l'astronomia o la matematica pura, l'archeologia o l'etnografia, come pure tutti i corsi preparatori alla educazione universitaria, quando sono ordinati a questo fine.

Si discute e si discuterà sempre sull'abolizione della cultura umanistico-letteraria, comprendendovi in questa la conoscenza delle lingue greca e latina, della storia mediterranea e filosofia antica, semitico-egiziana e greco-latina. Ci saranno sempre i favorevoli e i contrari.

Questo problema è legato al sistema di cultura generale. La differenza che se ne fa — tra l'educazione da dare all'uomo comune e quella della classe universitaria — è che il primo dovrà conoscere quel mondo (da cui deriviamo gran parte delle nostre tradizioni e cultura) in modo rudimentale ed esplicativo, piuttosto per referenza: mentre l'alunno universitario dovrà, in

tutti i casi, conoscere la storia, la cultura e la civiltà antica, senza la quale la nostra civiltà detta occidentale (e vi si comprende la cultura bizantina e slava) sarebbe incomprensibile.

Il distacco dal passato è così innaturale, come se fosse possibile all'uomo d'oggi tagliare i rapporti biologici con le generazioni precedenti. I futuristi italiani volevano che si distruggessero musei e pinacoteche, biblioteche e monumenti; essi furono i precursori fanatici del fascismo. Invece, la scienza archeologica moderna scava e scava per riallacciarsi all'uomo di tre, quattro o dieci mila anni fa e scrutarne le origini; mentre si raccolgono con suprema cura i resti dei monumenti danneggiati dalla guerra e dove è possibile si rimettono a nuovo, come a rifare la più sacra delle eredità dei nostri padri.

Non si va contro l'istinto: gl'iconoclasti ci sono stati sempre nel mondo, come ci sono stati gli anarchici, i senza legge, gl'ingegni incoerenti e gl'innovatori fanatici.

Data la così grande libertà della scuola americana, niente meraviglia se un giorno si troverà scritto in qualche scuola modernissima: *è proibito conoscere quel che è accaduto più in là di mezzo secolo*. L'alunno non saprà nulla di Washington, Lincoln, Jefferson; nulla dei pellegrini di Plymouth, nulla di Cristoforo Colombo. Vedendo una chiesa non saprà di quale stile sia, né di quale culto. La statua della Libertà non gli dirà nulla. Aprendo un libro — la Bibbia — non saprà né di Mosè, né dei Faraoni, né di Davide e di Saulle, né di Gesù e di Maria. I poeti americani, inglesi, francesi? Gente ignota. Michelangelo e Leonardo nomi strani e insignificanti.

Tale « proibizionismo intellettuale » non è esistito neppure presso i popoli antichi, dove il saggio, il prete, il medico, lo scriba, hanno avuto sempre un posto di onore, e dove gli annali del proprio paese erano posti fra i libri sacri, mentre si tramandava per tradizione orale non solo la storia e i detti dei saggi, ma ogni altra conoscenza ritenuta utile alla esistenza omogenea del paese.

* * *

Il punto interessante, per orientare l'educazione universitaria, è quello di precisarne lo scopo sociale insieme al fine personale dell'alunno. Che questi cerchi quel complesso di conoscenze che gli serviranno per la professione che egli ha prescelto, è cosa non solo naturale ma necessaria a dare uno scopo realistico agli studi. Il medico, il legale, l'artista, il letterato, lo storico, il sociologo, l'ingegnere nascono di là. Ma a parte le maggiori possibilità professionali che l'università deve offrire, c'è uno scopo sociale, cui l'educazione deve adempiere, formare le *élites*.

Ogni volta che nei miei scritti io parlo di *élites* sociali, mi arrivano critiche ingiustificate. La società è così: non ci è né ci sarà un livellamento generale; la cultura è un elemento di differenziazione fra gli uomini. L'uomo colto ha un vantaggio sugli altri, perché può influire con la sua cultura sia come insegnante o scrittore, sia come giudice o legale sia come esperto o politico. Non si dà alle *élites* di cultura alcun diritto diverso che non abbia lo scaricatore del porto; egli emerge perché ne ha la possibilità. Può invece restare nel suo guscio, chiudersi nella sua sapienza senza dare al mondo nessun contributo: « morrà come se non fosse nato ».

Però, ecco il punto sostanziale, l'uomo colto e i centri universitari debbono entrare nella vita e parteciparvi. Formare un mondo ermetico di gente erudita che sa infarcire i suoi scritti di note, che vengono letti solo fra i dotti (e reciprocamente criticati) e diventare dei ierofanti di una scienza incomunicata al mondo, ecco l'errore di una parte della classe universitaria americana, che rifiuta la sua missione integratrice e fermentatrice della società, come un tradimento alla scienza « pura » alla quale si sono sposati.

Per questo, il mondo americano soffre di una divisione netta fra la gente di cultura e il resto della popolazione. Il libro medio, quel che in Francia si dice « per il gran pubblico » in America è di livello assai basso, di una superficialità intollerabile; i « Magazines » presentano la vita in modo convenzionale, con mezzi prevalentemente « illustrativi » e « cromatici » evitando idee e teorie, che possano far pensare, cercando che il lettore non sia obbligato ad alcuno sforzo di memoria, ripetendo perciò ad ogni nome le sue qualità e posizioni sociali. Questa preoccupazione

pazione di non far fare uso del cervello per pensare e della memoria per ricordare è dannosissima per l'educazione che si basa su fattori interiori. Infatti, si tende ad un'educazione e a una vita tutta esteriorizzata. L'ignoranza del medio americano sembra enorme a' medio europeo, ma non è ignoranza alfabetica o tecnica, è ignoranza di idee e teorie, di storia e geografia di arte e di criteri direttivi.

Al contrario l'universitario americano nel suo ramo di scienza o lettere ha molte più cognizioni, ed è più preciso ed erudito dell'europeo (con eccezione del tedesco pedante), ma raramente fuori del suo ramo ha una cultura generale ed umanistica. Fra i due mondi l'universitario e il generale c'è così profondo distacco che il vuoto culturale è nettamente incolmabile.

Ciò deriva dal fatto che quella cultura umanistica che sarebbe il tramite di idee e di sentimenti generali, che un tempo era la cultura comune a coloro che frequentavano le scuole, oggi è riservata ai pochi che vi si dedicano o per professione o per devozione, come a un rito segreto, cercandovi una consolazione spirituale tutta personale: *odi profanum vulgus et arceo*.

* * *

Potrà sembrare il mio modo di vedere troppo unilaterale; ma non sono proprio mie particolari le critiche al tipo di educazione moderna, che vuole essere psicologica, scientifica, pratica, e che riesce semplicemente insufficiente. La colpa non è da assegnarsi alla pedagogia, alla psicologia, né alle scienze positive, né agli scopi pratici dell'educazione; la colpa è dell'esclusivismo dei moderni educatori per il quale essi rigettano il passato, come se ci fosse una incompatibilità essenziale.

Coloro che vogliono iniziare una nuova civilizzazione, basandosi sulle teorie del positivismo materiale e del relativismo etico, cercano un metodo educativo corrispondente, e per questo negano la tradizione umanistica. Ma o non hanno il coraggio di negarla fino in fondo, ovvero non hanno fiducia nel loro metodo per affrontare la crisi attuale, che è la crisi della scienza applicata a fini distruttivi.

Il punto centrale di ogni movimento educativo è quel che si suole chiamare in America «human relations». Gli insegnanti di scuola debbono rivedere il loro programma proprio nel problema delle relazioni umane, dalla piccola comunità locale o dalla formazione nucleare spontanea e occasionale (nuclei di giuoco, o nuclei scolastici o nuclei sociali) fino a quelle stabili: famiglia, Stato e mondo internazionale.

Qui si confrontano i due metodi, quello puramente associativo psichico con quello associativo-integrale o umanistico. La teoria sulla quale noi poggiamo tutto l'edificio sociale e quindi quello educativo, è la formazione della coscienza collettiva, sia la piccola collettività del villaggio o della singola famiglia — sia quella della federazione degli Stati o dell'O.N.U.

La coscienza collettiva è basata sopra giudizi di valore correlativi: «la comunità vale di più degli individui che la compongono come bene che loro deriva; e gli individui valgono di più della comunità, come fine per cui la comunità è formata». Se questi giudizi di valore mancassero, nessuna comunità potrebbe essere formata e potrebbe sussistere; le crisi sociali derivano dal fatto che gli uomini conviventi in una comunità non ne hanno la convinzione o non la attuano nei fatti; la colpa principale sarà delle élites dirigenti o fra queste le élites di cultura.

Oggi una nuova grande comunità deve essere creata per salvare il mondo da una distruzione folle ma praticamente possibile: la Comunità internazionale. Questa non potrà neppure arrivare a organizzarsi se mancherà la coscienza collettiva che vi dia essere e funzionalità: occorre quindi il fermento delle idee e l'attività creatrice. Gli uomini di cultura, gli educatori gli «scholars», gli insegnanti, i centri universitari non solo non potranno esimersi dal contribuire a formare tale coscienza, ma debbono prenderne la iniziativa come loro competenza speciale per il bene sociale. Occorre fare dell'eterogeneo l'omogeneo, del disinteressato l'interessato, dell'ignorante e incosciente, il conoscitore e l'attore del mondo che va a rifabbricarsi.

In ogni tempo e in ogni paese occorre quel minimo di idee generali che formano la base dell'omogeneità negli strati sociali. C'è un'omogeneità nelle famiglie e nelle città, dalla lingua

al gergo e dai gusti gastronomici e di vestire, al modo di vivere sociale e alle idee (e pregiudizi) prevalenti, che formano la base della similarità comunicativa e così via via nella stessa nazione nel gruppo di nazioni affini, nella razza, nei continenti.

Coloro che meglio degli altri contribuiscono a formare un minimo comune denominatore di idee e di sentimenti, sono i cleri per il lato religioso e tradizionale, sono gli uomini di cultura per gli orientamenti di pensiero e di educazione, sono i *leaders* nel campo politico e sociale e così via.

Ecco la necessità di avere le *élites* di cultura, pur nella loro estrema varietà, che sappiano interpretare la tendenza dell'omogenietà educativa e orientatrice delle giovani generazioni, in un momento, quello del dopo guerra, che è critico per tutte le nazioni civili.

LUIGI STURZO

LA CATASTROFE GERMANICA E LA RECENTE PUBBLICISTICA TEDESCA

Non credo sia facilissimo in Italia orientarsi fra la selva dei libri di lingua tedesca apparsi dentro e fuori i confini germanici per offrire rivelazioni o spiegazioni sugli eventi dell'ultimo trentennio. I «testi» più clamorosi ebbero bensì lancio giornalistico internazionale e tutto il mondo ha potuto leggere Gisevius come Ciano, ma non è detto che allo storico solo queste testimonianze quasi sempre di autodifesa siano buon materiale a costruire il futuro edificio storico. Mi è parso comunque utile, vivendo nella Svizzera tedesca, dove la più parte di questa letteratura o nasce o converge e dove essa è seguita e discussa con passione ben comprensibile ed insieme con severissima diffidenza, prender nota di quelle letture che mi sembrerebbero consigliabili a chiunque voglia cercare di comprendere senza ira ma non senza studio il tragico processo di decomposizione morale e politica del cosiddetto «sale del mondo».

Comincio da un'opera ponderosa e non troppo celebre, anche perché comparsa già prima del crollo definitivo, prima cioè delle campagne giornalistiche retrospettive: *Nationalsozialismus* di Heinrich Orb (Verlag Otto Walter, Olten, pp. 445); ha per sottotitolo: «Tredici anni di ubriacatura di potenza», si rifà cioè al 1932, ed il suo merito precipuo sta appunto nell'aver perseguito con ardente pedanteria gli anni iniziali, quelli decisivi per la responsabilità di tutti, del «risveglio» tedesco. Orb è pseudonimo, ma non credo che sia nel frattempo stato rilevato il vero nome. Si tratta di un esponente del cattolicesimo militante nell'opposizione, di un perseguitato il quale si era però in un primissimo tempo lasciato allettare dal nuovo credo e prendere nei suoi ingranaggi. (Si può personalmente non nutrire simpatia alcuna per questi «convertiti», ma è innegabile che sono i più competenti in materia di peccati spirituali!). Non è questo un libro brillante e sensazionale, ma una alquanto pesante e terrificante esposizione scientifica di tutto il fenomeno nazista, in base ai suoi organi e sistemi, dalle milizie speciali ai campi di concentramento, dalla propaganda mondiale al sadismo spicciolo, dall'«educazione» dei giovanissimi alla eliminazione dei vecchi. Troppi hanno già dimenticato che tutte le vergogne imposte all'umanità dal nazismo non sono affatto frutto della guerra, né con la psicosi di guerra in qualche modo scusabili; che esse, escogitate a freddo, funzionavano impeccabilmente negli anni in cui a Dachau ed Oranienburg non si ammuccchiavano a migliaia anonimi innocenti ebrei, ma moriva seviziata una *élite* di assertori di dignità e di libertà proveniente da parte cattolica o socialcomunista od anche conservatrice. Troppi amano dimenticare la corresponsabilità di governi grandi

e piccoli, alieni « dall'immischiarsi nelle faccende interne di un paese non nemico ». Orb ha una singolare conoscenza dei quadri gerarchici ed il suo libro, pletorico e faticoso, non quindi adatto alla versione, offre preziosissimi elementi di fatto sulla vita del paese e del partito dal suo sorgere al suo crollo. Chi ha sentimentalismi per i « buoni austriaci », legga quel che sulle prime S.S., reclutate fra tirolesi volontari, ci sa dire questo testimonio della loro scondia crudeltà. La stessa pazienza dell'autore nell'offrire l'analisi di quelle perversioni mentali del razzismo scatenato contro i « sottuomini » non germanici, che noi ormai rifiugiamo dallo studiare tanto ci appaiono grottesche e miserande, credo tornerà utile a chi voglia appunto senza eccessiva perdita di tempo misurare le storture pseudo-filosofiche dei « superuomini », superatori anche dell'era nietzschiana. Uno *speculum stultitiae* che ci lascia contristati e impauriti, ma in cui è doveroso specchiarsi.

* * *

Passando ad un'opera di genere opposto, additiamo *La catastrofe tedesca* di Federico Meinecke (*Die deutsche Katastrophe*, Aero-Verlag, Zurigo, pp. 177). Per gli studiosi del mio tempo, che con fiduciosa illusione chiesero alla Germania umanesimo culturale, Meinecke è un buon ricordo. Assiduo e vivace docente, malgrado la sua eroica lotta contro la balbuzie, era, accanto al filosofo Rickert, un asso della frequentatissima Università di Friburgo in Brisgovia, di dove passò, credo nel '14, a Berlino. Veniva dalla prosapia accademica di Treitschke ed in quei tempi remoti egli era anzitutto l'autore di *Cosmopolitismo e stato nazionale*, cioè di un onesto tentativo di sintesi fra cultura e potenza, su quella che ci sembrava fosse la scia dell'idealismo tedesco settecentesco. Meinecke non aveva capito la degenerazione militarista del Reich guglielmino. Pochi anni fa nelle sue memorie (*Erlebtes 1862-1901*, Verlag Koehler e Amelang, Lipsia, 1941) l'ottantenne ha raccontato di esser sempre apparso « troppo prussiano » ad Hans Delbruck, di aver indietreggiato dinanzi alle pur caute simpatie socialiste di Naumann, di esser stato insomma un assertore convinto della eredità bismarckiana. Ciò spiega d'altra parte come il fenomeno hitleriano lo dovesse spingere alla fine ad una sia pur solo passiva opposizione, che gli dà il diritto di prender oggi la parola, senza conferirgli aureola di martirio o di santità. Il decano degli studi storici, (la cui vivace lucidità ci stupirebbe se non pensassimo al suo coetaneo V. E. Orlando, da lui non lontano anche in molti atteggiamenti mentali), scrive un libro pacato e nobile, tutto rivolto al bisogno di difendere la Germania macchiata di tanti delitti senza troppo ledere la verità storica. Si comprende come le reazioni negative sian state vivaci da sinistra, ma bisogna dire che, comunque siano accolti certi elementi della sua arringa, Meinecke è tra i primi a sollevarsi dalla cronaca, a cercare una spiegazione superiore al grande scontro del nostro secolo fra la corrente nazionalista e quella socialista in tutti i paesi. Anche il suo pacato tentativo di dirimere fra i grovigli delle colpe gli elementi positivi del nazismo, se ha potuto irritare certe sensibilità odierne, che ci videro solo una volontà di evasione alle responsabilità collettive, apparirà in un più sereno domani l'unica giusta via di ricerca.

Quando però Meinecke, che per tutta la sua vita serbò sul volto orgogliosamente le stolide cicatrici della vuota prepotenza goliardica come nel lavoro scientifico serbava le stimmate di una mentalità nazionalistica, viene ad additarci quale salute del suo povero paese gli ideali dell'universalismo e dell'umanesimo goethiano, o gli argini di un cristianesimo già rilevatosi del tutto impotente a frenare il paganesimo belluino del suo popolo, noi siam colti da una certa impazienza, o ci ripetiamo che la disgrazia della Germania fu appunto di avere troppi Meinecke o troppo pochi Delbruck o Naumann.... per parlar solo di destre moderate, ma non cieche.

* * *

Opera di ben più concreta drammaticità — suppongo sarà immediatamente tradotta in tutti i paesi — sono i diari di Ulrico von Hassel (*Vom andren Deutschland*, Atlantis Verlag, Zurigo, pp. 416). Il diplomatico tedesco genero di von Tirpitz è ben noto agli italiani, perché

tra noi, nei vari stadi della sua carriera, ha vissuto anni decisivi dal 1911 al 1914, dal '19 al '21 e dal '32 al '37. Non stiamo qui, come hanno fatto pur legittimamente voci non immemori, a riandare tutti i suoi precedenti politici, cioè le responsabilità implicite di chi provenendo da una destra decisa ha potuto collaborare senza ribellione sino quasi a Monaco, ed anche dopo la sua estromissione dal ministero degli Esteri del 1937 assumere gravi incarichi, gettandosi all'opposizione solo dopo constatata la incapacità di vittoria del nuovo condottiero. Accettiamo come una fortuna per lo storico questa fonte intelligente e non autoapologetica di un grande attore della tragedia, che anche rimandato dietro le quinte, poté seguire sino alla fine il gioco diabolico e folle del suo paese. Come è noto von Hassel, già sorvegliato da anni, fu arrestato dopo il fallito attentato di Monaco del 20 luglio, e l'8 settembre, due ore dopo la lettura di una sentenza clandestina del cosiddetto « Tribunale del popolo », fu impiccato nelle carceri di Berlino. Esattamente trent'anni prima, l'8 settembre del 1914, il valoroso ufficiale era stato gravemente ferito nella battaglia della Marna. Il suo diario segreto, per coraggiosa tenacia della famiglia sottratto a tutte le perquisizioni, va dal tragico « patto di Monaco » del '38 sino al luglio '44, ed ha per motivo dominante il disprezzo dell'uomo di stato politicamente cosciente per la classe dei generali e generalissimi. Disprezzo che si manifesta ora nel sarcasmo contro quei « caporalacci subalterni », ora con l'invettiva contro gli schiavi meschini di piccoli egoismi di carriera, ora con il desolato stupore per il bassissimo livello intellettuale di quei cosiddetti tecnici della guerra, cui sciaguratamente spettava in ultima istanza un ruolo decisivo per le sorti del paese. Un certo altezzoso atteggiamento da aristocratico e da tedesco domina tutte le preziose annotazioni, le quali costituiscono anche una spietata galleria di ritratti, o di caricature, delle innumerevoli marionette agitantesi in quegli anni sul palcoscenico berlinese, romano o balcanico. Libro che dà e darà origine a molte discussioni polemiche, ma che rimarrà fondamentale per la documentazione dell'ultimo decennio hitleriano.

* * *

Chi voglia seguire con immediatezza drammatica gli eventi del 20 luglio (l'episodio che dal giorno della sconfitta taluni ambienti tedeschi, non tutti ben chiari nei loro intenti e moventi, sfruttano ed esaltano come sola prova di « resistenza » borghese), legga il vivace documentario di uno dei pochissimi sopravvissuti alla famosa « Ausrottung » voluta da Hitler due ore dopo che s'accorse di esser stato protetto da Dio, come disse lui, o dal demonio, come pensammo noi: Fabian von Schlabrendorff, *Offiziere gegen Hitler* (Verlag Oprecht, Zurigo, pp. 245). Avventura di tipo quasi cinematografico, benché raccontata con disadorna imperizia prussiana, dove si incontrano bombe mimetizzate in bottiglie di cognac e prese a bordo gentilmente dall'ignaro aiutante del Führer, congiurati che svolazzan liberi, in grazia del doppio gioco, per la Germania già oscillante, nonché bombardamenti inglesi tanto intelligenti da non soltanto ammazzare un giudice spietato, ma da bruciargli anche fra le mani i documenti d'accusa decisivi. Il libro è caratteristico anche per dimostrare, accanto all'innegabile altissimo coraggio individuale di numerosi congiurati, la apatia dei più, la mancanza di vaste radici in un terreno d'opposizione spontanea, ed anche la inettitudine, la troppo cauta lentezza degli alti ufficiali stretti in complotto. È sempre comunque dopo Stalingrado, dopo la chiarissima catastrofe, che questi cari tedeschi « dell'altra Germania » si accorgono che il guidatore è impazzito e cercano di balzare a bordo e togliergli di mano il volante. Sin che l'autista andava a rompicollo, tirando sotto senza scrupoli piccoli pedoni innocenti, nessuno si spaventava, anzi forse sperava in un vittorioso arrivo al traguardo....

Notevole in questo volume, oltre alla ricca documentazione fotografica, la tragica appendice, l'elenco dei 130 « prominenti », che in conseguenza dell'attentato lasciarono la vita fucilati, impiccati, assassinati o spinti al suicidio. Vi troviamo tutti i nomi storici della vecchia casta prussiana, accanto ad alcuni intellettuali e a pochissimi borghesi. È l'albo d'oro della

ribellione antiplebea all'imbianchino plebeo reduce dall'asilo dei poveri.... colui nel quale tanti però avevan creduto di riconoscere l'uomo inviato da Dio....

* * *

Quantunque non si tratti di un libro, ma di una vasta discussione pubblica, sia lecito accennare alla « Lettera aperta » inviata dal famoso sociologo pacifista Foerster da New York, dove vive da molti anni, alla *Neue Zürcher Zeitung*. Spero che anche in Italia siano molti, almeno fra gli anziani, a ricordare la figura curiosa e cospicua di questo puro germanico, « emigrante » della Germania guglielmina e della Germania di Weimar, che da ben mezzo secolo adora e fustiga il suo sciagurato paese, col solo risultato di esser bollato « traditore » anche quando tutte le sue malinconiche profezie si avverano con impressionante esattezza. Il vecchio Foerster (che forse i giovani mettevano già fra i morti, perché è celebre da troppo tempo e si avvicina agli ottant'anni!) è più vegeto, intransigente e paradossale che mai, ed ancora una volta, come, ahimè invano, nel 1895, nel 1917, nel 1926, nel 1929 e nel 1932, mette in guardia il mondo dalle prime voci allettatrici di una Germania risorgente. Anche chi non ama Foerster (e sono molti a non amare questo tedeschissimo prussiano discendente dalla *gens* di Moltke, che già nel '95 si fa bandire dal bellicoso Guglielmo, e che nel dopoguerra weimariano ha per massimo avversario Stresemann) sente un brivido di perplessità e di timore, constatando la sua « certezza » della colpa totale del popolo tedesco, sentendolo proclamare Hitler legittimo esponente, adeguata espressione dei desideri segreti delle masse, profetizzare la grande industria, nuova culla di prossimi sogni di rivincita. Foerster (che per quasi vent'anni fu docente a Zurigo e da questo centro universitario fu poco fortunato banditore della « politica della morale », cioè di un antimachiavellismo supernazionale), è più che mai ossessionato dal pessimismo di fronte alla mentalità irriducibile dei tedeschi di oggi, delusi soltanto del proprio insuccesso per « deficienza tecnica », e sente il dovere di lanciare un nuovo grido di allarme. A contraddire il suo catastrofico sdegno son scesi in campo, e ben si capisce, uomini di ogni colore, così che la gazzetta zurighese, che ospitò consensi e dissensi, ha offerto una davvero molto essenziale disputa fra tedeschi, dilagante anche tuttora su altri periodici. Anche i meno inclini ad accettare senza beneficio d'inventario le gravi conclusioni del vecchio pacifista, non possono dimenticare che ancora nel '40 gli uomini « dell'altra Germania » tipo Hassel che tentò accordi, si sarebbero accontentati di un « parecchio » costituito dai confini tedeschi del '14.... arrotondati da tutta l'Austria e dai Sudeti, cioè da un notevole premio alle benemerenze hitleriane. È inutile indugiarsi nella diagnosi del morbo imperialista con gli italiani di ieri.... ma si comprende come vi siano anche dei tedeschi tipo Foerster, pronti ad una davvero totale revisione delle colpe tedesche.

* * *

Il « problema della colpa », la famosa « Schuldfrage », di cui la nostra generazione fu pasciuta dalla Germania per quasi trent'anni, torna ad essere il nucleo, il movente e la mèta di ogni discussione storica o pseudostorica. Una voce si è levata a parlare con pacata e lucida chiarezza, quella di Karl Jaspers (*Die Schuldfrage*, edizione in tedesco per la Svizzera presso l'Artemis Verlag di Zurigo). Non è il caso di riprendere qui gli argomenti coraggiosi ed equanimi del breve e densissimo saggio, che ci sembra doveroso leggere e meditare prima di ogni avventata presa di posizione. Jaspers, non soltanto come pensatore, ma anche come assertore di valori personali ed etici, è fra le poche non speranze ma certezze della Germania d'oggi. Le sue parole sono state salutate da molti con la commossa gratitudine di chi è lieto di sottrarsi ad una ossessione di odio e di disprezzo, ritrovando finalmente, sotto tanti cumuli di macerie, un frammento di tesori un giorno prediletti.

E mi pare che, al di fuori dei concreti problemi attuali, il desiderio essenziale per tutti gli europei sia di ritrovare europei di ogni lingua e di ogni sangue degni di questo nome.

LAVINIA MAZZUCCHETTI

NOTERELLE E SCHERMAGLIE

L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO CROCE A NAPOLI

Siamo vecchi ormai di esperienze cerimoniali e di inaugurazioni di anni accademici: ma l'inaugurazione fattasi a Napoli, il 16 febbraio, nella casa di Benedetto Croce, dell'*Istituto italiano per gli studi storici* di cui demmo il preannuncio nel fascicolo di *Belfagor* del gennaio, ci ha riempito le vene di una strana e complessa commozione: non si trattava di una scuola qualsiasi, non c'era una università col suo senato accademico e col suo rettore, spesso vanitoso di barba e di ermellino, non c'erano professori in toga, collegialmente annoiati e sbadiglianti, ma uomini di studio, semplici e compresi, che agli studi hanno consacrato tutti i loro anni, come a una religione portata gelosa nel cuore e che è valsa loro in ogni tempo quale riscatto e liberazione dai piccoli peccati quotidiani e dalla mortificante e corruttrice schiavitù della vita e politica-sociale. *In exitu Israel de Aegypto* si mormorava tra sé e sé uno dei presenti nello svolgersi della cerimonia, e prestava il motto biblico-dantesco anche ai suoi vicini. E un caro nome risuonava, esplicito e implicito, in quei vasti saloni in cui aveva insegnato e conversato Giambattista Vico, il nome di un assente, di un grande studioso, precocemente sparito dalla scena della vita, e che era destinato ad essere il direttore dell'Istituto: il nome di Adolfo Omodeo. E qualcuno o qualcuna abbassava il capo, perché non si indovinasse il pianto che le si rivolgeva dentro e le allagava il cuore. Ma nessuna parola luttuosa fu detta: anche il morto faceva parte della nostra famiglia, e se ne parlava come fosse vivo e presente.

Anche i suoi poveri libri, libri di povero professore d'università, segnati dalle sue assidue postille, schierati umilmente in uno scaffaletto, pareva facessero festa grave e malinconica e solenne in quel giorno singolare. Parlò, innanzi a tutti, Alessandro Casati; con uno stile vibrato e con una voce vigorosa e calda che nessuno gli sospettava, e con una venustà e vetustà di eloquio su cui in altre occasioni si sarebbe sorriso, e che lì parve assai bene intonata alla secolare solennità di quelle sale, vaste e misteriose come i penetranti stessi della Dea pensosa, Urania o Minerva che fosse. Poi disse sobrie e appropriate parole il ministro dell'istruzione Guido Gonella, paffuto agnello della santa greggia (disse uno dei presenti con improvvisato endecasillabo) tra lupi magri irrequieti e famelici, che, mentre rendeva omaggio al maestro di scienza Benedetto Croce e alla nuova felice istituzione, applaudiva agli ideali e alla religione di quella scienza, restando ben fermo all'ancora della sua diversa fede (ciò che a eretici, scismatici, giudei e saraceni, com'erano la stragrande maggioranza dei presenti, non dispiacque, perché l'unico modo concreto di riverire sinceramente la fede altrui è quella di non rinnegare la propria come Pietro nella corte dei potenti, correndo a quelle rugiadesi confusioni, che oggi sono nello stile dei politicanti). E infine parlò Benedetto Croce, seduto, semplice e solenne come l'assemblea legislativa nella nota figurazione del *Ca ira* carducciano. *Li raggi delle quattro luci sante Fregiavan sì la sua faccia di lume, Ch'ì 'l vedea come 'l sol fosse davante.* Veramente si trattava della luce dei riflettori, ma io quella mattina trave-

devo e Croce parlava con uno sfavillante lume interiore, ringiovanito di un ventennio, tanto che era facile l'inganno. Tutti gli altri vecchi che c'erano nella sala erano veramente vecchi: il vecchio napoletano di solito fa la bazza come una vecchia. Così vidi l'ultima volta nel 1930 il pur grande poeta Di Giacomo. Lui no: mi pareva di ritrovare il Croce, che io conobbi molti anni fa, agile e grave e scoppiettante di malizia e di brio pur nel rigoroso sillogizzare. In quella mattinata, mi si ruzzolavano nella memoria commossa non so quanti versi di poeti, quei poeti a cui noi chiediamo il soccorso delle loro parole eterne, quando le nostre ci paiono troppo trite e troppo povere. *Il bue e l'agnello andranno ad un pascolo; il leone e il bue mangeranno lo stesso strame.* Ho capito meglio il tono delle citazioni bibliche manzoniane, nel noto episodio del cardinale e dell'innominato, che non sono una distrazione e una diversione accademica, ma sono la convocazione della voce dei secoli, richiamati a dire il loro motto perché la nostra lingua di uomini effimeri in certe occasioni sente la sua insufficienza e la sua povertà.

Per vendicarmi della commozione internamente violenta, quando strinsi la mano al Casati per rallegrarmi del suo felice discorso, gli dissi: « Avevi una voce così potente, che per un momento ebbi la felice illusione di trovarmi in piazza Venezia ». E qui un cachinno belfagoriano, lungamente echeggiante. E la sera nella casa ospitale, mi abbandonai a raccontare le più amene facezie della mia lontana giovinezza napoletana, e poiché tutti ridevano come bambini, pensai: — Ho capito, anche voi stamane eravate commossi, e non lo volete dire e ora ridete alle mie storielle: per liberarvi. Catarsi aristotelica! — Ma il Croce dominò possente sempre la sua commozione, e parlò in tono pacato, olimpico e conversevole, svolgendo il concetto moderno di storia, con quella sua prosa che quando è scritta ti pare una prosa parlata e sensibilmente argomentata, e quando è parlata ti pare una prosa scritta e come fusa nei caratteri della tipografia Laterza. Pacato e olimpico e conversevole, ma qua e là arguto e sottilissimo morditore.

Accennò, a un punto, alle puerili presunzioni degli storiografi marxisteggianti, e osservò: « Testé ho letto in un giornale un articolo di uno di quei parecchi professori e letterati italiani che, pronti come sono alle mode, si convertono a un tratto in marxisti e materialisti storici, nel quale si sosteneva che convenga tornare al tipo della storia civile nella letteraria, perché quella da me proposta e praticata non è storia — cioè non si attiene al metodo delle storie precedenti —, e poiché lo schema morale-politico desantisiano, nato in età liberale e patriottica, più non soddisfa, è da mutare nell'altro marxistico della lotta di classe », e subito dopo parlava dei « mirabolanti giudizi di poesia che ci lasciarono Carlo Marx e il suo amico Engels ». E poi, mentre Gonella non aveva finito di richiudere le labbra impercettibilmente aperte a un sorriso di compiacimento, passò a caratterizzare l'atteggiamento debilitante dei cattolici nella concezione della storia. « Di siffatta minorità si può vedere una curiosa sopravvivenza anche oggi nella dichiarazione che si vede premessa dall'autorità ecclesiastica alle vite dei santi, beati e servi di Dio, cioè che delle estasi, delle profezie, dei miracoli e di altrettali cose che vi si narrano, la Chiesa non assume la responsabilità e che sono da prendersi (questa è la parola) come semplice ragguaglio storico! ». Questa volta sorrisero impercettibilmente il ministro Emilio Sereni e l'on. Giorgio Amendola, ma non soltanto loro. Noi fummo più fortunati, perché si poté sorridere, e apertamente, e l'una e l'altra fiata. Ma il discorso, dopo la brevissima pausa, procedé serrato e senza distrazioni, sicché a qualcuno parve di assistere al giocondo prodigio della celebrazione di una nuova religione: non più solenne e di origine chiesastica o cattedratica o dottrina, ma semplicemente umana. Una religione dimestica e quotidiana, e senza artifici di sillogismi e tale che le si vorrebbe cambiare perfino nome, e chiamarla, non più storicismo, parola troppo dotta, ma il nuovo cristianesimo, l'umanesimo religioso di tutti gli uomini moderni, dove al posto del teologale Logos vive la Storia, immedesimata nei nostri pensieri, regolatrice e disciplinatrice e ispiratrice di ogni nostro atto, fuori dalla stessa pedanteria delle ricerche professionali. Precisamente, come nel detto di Isaia: *il lupo e l'agnello andranno ad un pascolo; il leone e il bue mangeranno insieme lo strame.*

La cerimonia si sciolse, con i più lieti auspici per l'avvenire dell'Istituto; si sciolse dopo avere applaudito alla nomina del nuovo direttore, Federico Chabod, dell'Università di Roma, che mi parve felice non solo dell'arduo compito scientifico a lui degnamente affidato, ma anche del magnifico ostello preparato per lui, per il suo soggiorno in Napoli, nella stessa casa immensa del Croce, nell'ala destinata all'Istituto. Io stesso posso dire che il letto impero, appannaggio del direttore, è un letto ampio, riposato e profondo; poiché per due notti vi ho fatto deliziosi sonni cardinalizi, felice, se non altro, di questo *jus primae noctis* a me apparecchiato dalla sorte benigna, in un appartamento ancora tutto lucido della sua fresca sistemazione. Come ulteriore notiziario dirò che i giovani frequentanti l'Istituto sono sessanta, ammessi perché ritenuti idonei, su centoventi concorrenti. Dal prossimo anno è possibile che ci sia l'internato, come nella Scuola Normale di Pisa, e gli alunni sarebbero allogati in alcune «aeree camerette», all'ultimo piano del palazzo Croce, di cui favoleggiò poeticamente il Casati nel suo discorso. L'Istituto è già avviato, e gli eruditi già si affaticano a trovarne le lontane origini. Difatti Alfredo Parente, in un articolo sui giornali napoletani, ci ha ricordato un passo dell'*Appendice nel Contributo alla critica di me stesso*, datata dal 5 ottobre 1934, in cui il Croce così scrive: «Avevo vagheggiato nei miei ultimi anni, se non una totale rinunzia, una diminuzione della mia fatica di ricercatore, critico e scrittore, e di circondarmi di giovani ai quali avrei comunicato le mie esperienze di studioso e, per così dire, i piccoli segreti del mestiere, dato a loro indirizzo per la formazione scientifica nelle cose della filosofia, della storia e della letteratura, e cercato di far loro intendere e sentire il legame che queste hanno con la disposizione morale e religiosa dello spirito; sempre seguendo l'impulso che ci porta a volere i nostri figli migliori di noi, o almeno non impacciati dagli impacci dai quali noi con difficoltà ci siamo liberati. Ma i fati hanno disposto diversamente, ed eccomi ad attendere ancora a lunghi lavori di correggere storture, a protestare contro atti e tendenze riprovevoli e perniciose, a sforzarmi di mantenere da mia parte la tradizione degli studi e il costume e i concetti morali che furono quelli degli uomini a cui dobbiamo il risorgimento d'Italia. Non posso far altro, e debbo far questo». Ma i fati benigni hanno pur mutato il loro corso, e questo mirabile sen e ha potuto dare compimento anche a questo suo sogno di farsi maestro di scuola: a parte la fortuna propizia del Croce, chi non vorrà rallegrarsi e rafforzare la propria fede, che tutto nel mondo si compie secondo i nostri desideri, quando si sappiano appoggiare quei desideri di un assiduo ardore segreto? È proprio vero che l'avvenire nostro è sempre quale noi intensamente (cioè non dilettevolmente) ce lo andiamo preparando.

LUIGI RUSSO

RICORDO DI ATTILIO VALLECCHI *

Entrai per la prima volta in relazione con Attilio Vallecchi, verso il 1919 o il 1920: mi scrisse Ernesto Codignola, a Napoli dove allora io vivevo, esortandomi a raccogliere le *Lettere ai miei coetanei* in un volumetto presso l'editore fiorentino. Vallecchi? risposi io, ma quello è tutto Lacerba e Papini, e io sono di una razza inferiore bensì, ma di un'altra razza! — L'amico Codignola mi scrisse queste testuali parole: «Sto spapiniando Vallecchi. Fatti coraggio!». Io per allora non mi feci coraggio e lasciai cadere l'offerta. Solo iniziai la mia attiva collaborazione alla *Nostra Scuola*, una vivace rivistina diretta nominalmente da Giovanni Marchi ma in effetti dallo stesso Codignola, e li feci le prime prove di polemista,

* Il 18 febbraio è caduto il primo anniversario della morte di Attilio Vallecchi.

scrivendo di Borgese (il critico europeo....), di Serra (di cui parlavo con amore, ma volgendomi non con eguale amore ai lettori puri, che si dicevano suoi affini e scolari), di Emilio Cecchi di cui abbozzai una prognosi sgarbata, ma forse anticipante, dicendo che lui o riusciva un artista, uno scrittore, o come critico e storico poteva già dirsi fallito; e poi di Giuseppe Rensi, di cui mordevo il banale scetticismo e relativismo, e poi di Valentino Piccoli che cercavo di incidere in una mordace caricatura di un Valentino alla Pascoli, col vestito di fustagno molto perbenino, ma coi piedi nudi e con la testa e il cervello anch'essi nudi. Toccavo direttamente o indirettamente alcune divinità care all'amico Vallecchi, e quello non era il modo più cordiale per entrare in rapporto con lui. Risparmiavo soltanto il Papini, che mi pareva il santo patrono della Casa, il *sanctus sanctorum*; però sfogavo la mia costituzionale malignità ed empietà contro di lui su riviste napoletane e romane. «A Luigi Russo, per ringraziarlo della sua critica sempre sincera anche quando sembra ingiusta, al suo Giovanni Papini», mi giungeva a Napoli tale affettuosa e lusinghevole dedica, scritta a caratteri chiari e larghi e grandeggianti sulla pagina bianca della *Storia di Cristo*. Ma, poiché saraceno di educazione, non mi commossi neanche allora; e continuai a blaterare in nome di Vico, di De Sanctis e di Croce contro la cultura e la letteratura fiorentinesca, che mi pareva, anche la più scapigliata, la perpetuazione della vecchia cultura mediceo-lore-nese, con false pose di titanismo, di libertarismo e di avvenirismo, predicandola falsa, vuota, decadente, dommatica e passatista nella sua più genuina sostanza.

Nel dicembre del '23 passai da Napoli a Firenze (vi arrivai giusto la sera del 30 novembre, carico di malinconia e di duri propositi di studio e di vita cenobitica), quando fui presentato, non so da chi, a Giovanni Marchi, il quale mi apostrofò affettuosamente, dicendomi: «Anche te come l'Alfieri sei venuto a lavare i panni in Arno?!». Io corressi tacitamente l'Alfieri in Manzoni, ma il nome dell'Alfieri non mi dispiacque e fui indulgente per il *lapsus* dell'amico, che intanto mi impressionò per la sua statura e ancora più per il suo piglio atletico. Tutti michelangioleschi questi fiorentini! — dicevo tra me e me. Io mi sentivo piccino piccino, come il passerotto di cui Papini aveva discorso in un suo libello su Guido Mazzoni, un passerotto non agevole, ma tutto pluvioso di malinconia: avevo quella tale pena dentro per aver lasciato Napoli e tutto il mondo degli affetti di laggiù. La tristezza interna cimava la mia superbia, ed ero sinceramente umile: ero insomma più coraggioso a Napoli, quando scrivevo in una villa appartata della Collina, con i ricordi vicini di Salvator Rosa e di Pietro Giannone, che avevano abitato anche loro tra Antignano e l'Arenella vomerese, anzi che in questa città di Firenze, dove dalla bellezza dei palazzi antichi alla malizia degli stessi monelli tutto mi intimidiva e mi incuteva soggezione e modestia.

E come farò a presentarmi ad Attilio Vallecchi, per la cui casa devo cominciare a lavorare? «Sai, — continuava il Marchi — sei preceduto da una cattiva fama: dicono che hai un carattere violento e rissoso, ma noi fiorentini ti domeremo. Siamo gente di sangue e di crucci e abbiamo fatto abbassare le corna a gente meglio di te, — e qui la voce dell'amico si fece più cupa e più tonitruante. — Però le ragazze del Magistero dicono che fai lezioni assai calde e soprattutto che sei un bel ragazzo....». Meno male, dissi tra me e me, ed ebbi una grande tenerezza per quelle povere ragazze, che pur io trattavo accigliatamente, geloso del mio pudore e del mio onore di padre di famiglia. Quando rividi Codignola, gli dissi: «Quando mi presenti a Vallecchi?», «Non è facile vederlo. È sempre molto occupato. Ma ha disposto di passarti quattrocento lire al mese, per lavori da fare...». Attilio Vallecchi così mi fu presentato sotto la luce di un nume raro e invisibile, ma al tempo stesso sotto l'aspetto bonario di un mecenate confidente e affettuoso anche per i poveri giovani che venivano, laggiù, dal mezzogiorno, il quale non chiedeva nemmeno la ricevuta delle quattrocento lire mensili. Il ragioniere Ticci mi passava puntualmente la somma prefissa, e mi diceva: «Bravo, professore! Attilio Vallecchi ha molta considerazione per lei. Per pochi autori si è così puntuali come per lei....» e ammiccava maliziosamente. «Ma questo Vallecchi lo si può conoscere, sì o no?» cominciavo a dire io un po' spazientito, per questa assistenza mecenatesca che mi veniva dall'alto e non sapevo da dove e perché. «Ma che

cosa debbo farvi, per queste quattrocento lire che mi anticipate?». In quel momento si trovava a passare proprio Attilio Vallecchi in persona, con passo sciolto e con la sua pancetta arguta ed elegante: niente nune, soltanto un uomo esteticamente contenuto, e compiaciuto, che parlava un po' prezioso e distante. «Ecco, questo è il professore Russo» disse il Ticci, che fu sempre il mio alleato anche per certe intese segrete che corsero subito tra noi, quando egli mi ebbe detto che aveva avuto delle seccature politiche. «Questo è quel giovane delle quattrocento lire». «Oh! bravo, professore, quando ci passa i suoi saggi critici?». Uhm! io rimasi di stucco, perché nessuno mi aveva parlato di saggi critici. Andai di corsa da Codignola e gli dissi vivacemente: «Ma quali saggi critici, io debbo dare? Io non ne ho nessuno pronto». «Scrivili» — mi disse sbrigativo il Codignola. Che strana città è questa Firenze, che io mi credevo nemica! Appena arrivo, ricevo un invito dal Pistelli, allora assessore al Comune, per far parte di una commissione per un concorso di maestre, e dopo qualche giorno io e lui amicissimi. Mi conduceva al ristorante Betti, allora elegantissimo, e pagava cinquanta lire per una cena, che io guardavo con occhi di «barbaro»; poi mi conduceva al Teatro Alfieri, a sentire la Garibaldina Niccoli, e mi ci conduceva «in legno» quando si poteva andare benissimo a piedi. Mario Calò, allora amministratore delegato della Sansoni, mi spediva Alfredo Schiaffini, suo aiutante, e lì un altro invito a cena con tentativo di stupro, ma senza seguito scandaloso per una certa mia semplicità rettilinea blindata di pregiudizi da primitivo. — «Tu devi lavorare per la Sansoni, non per Vallecchi: Calò ti dà mille lire al mese, perché tu rifaccia il manuale del Torraca e scriva una storia della letteratura. Ti si trova una villa nelle vicinanze, perché tu possa lavorare tranquillo». — «Ma io quante cose debbo fare? E poi Torraca è vecchio, e io non gli voglio fare torti. E non voglio fare torto al Codignola, che mi ha chiamato al Magistero. Senza dire, che io mi sento immaturo per lavori di questo genere....». — Mi pareva di essere arrivato nell'America, in quella Firenze del 1923 e 1924, quando la Colonna splendeva come un faro e Mussolini faceva il sinfoneta sui destini della stirpe e parlava già dei fatali colli di Roma. Uomo di razza paesana che aveva sempre stentato la lira giornaliera, restavo un po' lusingato e un po' diffidente per tutta quella grazia che mi si offriva. Ma dove andiamo a finire? mi mormoravo tra me e me e mi rinchiudevo nella mia sospettosità selvatica di isolano. Basta. Conclusi che dovevo lavorare soltanto per Vallecchi, perché Vallecchi mi aveva ormai moralmente impegnato, e mi misi ad almanaccare che saggi critici potevo mai scrivergli. Preparai subito, poiché ero nel caldo dei miei amori verghiani, un saggio sui *Malavoglia* e un altro saggio sulle *Novelle rusticane*; e passai i testi del romanzo e delle novelle. Vallecchi stampò subito, credo senza veder nulla. Incoraggiato dalla fiducia di questo editore, che, nonostante i motteggi superbi dei suoi adepti e dei suoi fidi scrittori «toscani», contro questo «napoliello» sbucato fuori dalle solfatare di laggiù, mi continuava a dare degli anticipi a vuoto, io allora pensai a una grossa antologia del De Sanctis in quattro volumi, in cui rifondevo insieme tutte le pagine della *Storia* e dei *Saggi critici*, e delle lezioni torinesi, zurighesi e napoletane. Ne venne fuori una vasta storia della letteratura, che Vallecchi stampò con una rapidità fulminea.

Io ero pieno di ammirazione per questa attività elettrica della casa editrice, ma tornato a Napoli nell'estate del '24 mi sentii sussurrare dei discorsi pessimistici: «Ma il contratto te lo hanno dato, per il tuo lavoro?». — «Ma tu puoi lavorare, a *forfait*, senza sapere se per l'avvenire ti continueranno a corrispondere un compenso?». — Di natura impressionabile, rimasi annichilito dal pessimismo degli amici napoletani; presi una furia (che io prendo volentieri, quando mi scopro in debolezza) e scrissi una lettera nerissima a Codignola, della quale ricordo ancora una frase dura e ingiusta: «In tutta l'Italia si dice che i contratti di Vallecchi sono scritti sulla sabbia». Il povero Attilio Vallecchi, che aveva vivissima sensibilità e orgoglio per il suo nome di «editore-mecenate», mi spedì subito un contratto in piena regola, con una percentuale del 20% per tutti i miei libri, una percentuale che non ho mai avuto con nessun altro editore. Mostrai il contratto agli amici napoletani, e la lettera dolorosa scrittami dal Vallecchi in quell'occasione. «Si vede allora che è proprio un galantuomo!». D'allora i miei legami con Vallecchi divennero più intrinseci

e affettuosi. Quei miei libri andavano, ed io ricevevo ogni mese puntualmente una somma di anticipo sulle percentuali. Alla fine dell'anno editoriale, ricevevo i conti, sempre esattissimi. «Puoi dirlo tu, — mi diceva l'editore — se io non pago gli autori!» (eravamo passati al tu amichevole, nonostante una certa differenza di anni e nonostante che egli mi continuasse a dire che io ero un «eretico», un «antitoscano», un «intossicato», perché gli dicevo male di taluni suoi scrittori e non condividevo la sua fede in Mussolini). — Nel '29 io fui ammalato gravemente, e sebbene fossi fuori del mondo e come smemorato, una voce pia, per allontanare le possibili ombre di mie preoccupazioni interne, mi sussurrava: «Sai, Vallecchi ha mandato dell'altro denaro; non ti preoccupare. Vallecchi è molto buono con noi». Io, guarito, gli riferii di queste confidenze sussurrate al mio orecchio stanco di malato. «Tua moglie è una santa; ma tu sei sempre un ingrato». E in tutti gli incidenti, e in tutte le mie ire, Vallecchi scriveva una lettera a quella tale «santa donna» (l'inferno è sempre lastricato di «sante donne»): «Dica al suo Luigi che stamperò anche l'Omodeo; che non s'arrabbi. Anche se non siete fascisti e non capite la grandezza di questa nostra eroica età, siete uomini di ingegno, e io rispetto l'ingegno». Questo era Vallecchi: esteta e uomo sinceramente affettuoso, e con un desiderio vivo di non apparire un retrivo e un fazioso.

Io lo canzonavo per il suo estetismo. «Vedi, Vallecchi, tu dovevi fare il letterato, e non il tipografo e l'editore. Ma peccato davvero che tu sia esteta e conformista!». Era per me quella una critica assai feroce: esteta e conformista! Due ingiurie del mio vocabolario critico segreto: ma lui restava contento lo stesso, perché gli davo del *letterato*, e mi mandava i suoi *Ricordi di un editore*, con affettuoso compiacimento per le sue qualità di prezioso stilista. Mantenemmo così una viva amicizia per parecchi anni, nonostante io non lasciassi cadere occasione alcuna per motteggiare una sua certa grandiosità ed amore del gesto. «Siete tutti dannunziani in questa Casa, anche se dite male di d'Annunzio. Questo d'Annunzio è la peste dell'Italia. Credi veramente che tutti quei musì che hai dipinti nel corridoio siano grandi uomini? Tu hai uno scrittore vero, ed è Aldo Palazzeschi; ed è forse il solo che sopravviverà». — «Ma tu credi veramente che io ami tutta quella gente? Io sono un industriale, e ho soltanto un vero amore per la letteratura. Dàgli oggi, dàgli domani, qualche libro buono che resti verrà fuori. L'albero buono non nasce mai isolato, ma può venir su soltanto in mezzo a una selva e sia pure selvatica». Io non mi intendevo di selve, ma gli passavo l'aforisma, perché vi scorgevo un qualche barlume di «storicismo»: Palazzeschi, scrittore che resta, doveva nascere da una pleiade e tollerare attorno a sé la vicinanza di molti mediocri ed effimeri. Perché in fondo la casa editrice Vallecchi è stata una «scuola letteraria», e non semplicemente una ditta editoriale.

Il Vallecchi mi cercava spesso, perché era illuso che io mi rovinassi la salute e il fegato (che era sanissimo), a star sempre rintanato a casa, sui libri. Una sera freddissima di dicembre mi mandò il figlio Enrico, che mi rapì in una macchina, me e il Pancrazi, e padre e figlio ci condussero verso Pietramala, a cenare da un certo trattore che si chiamava Dante. Un omone tutto rosso in viso, che ci fece la più cordiale e la più festosa delle accoglienze: i Vallecchi erano lì come di casa, e l'oste sapeva che essi non quistionavano mai sul conto. Imbandì subito una cena ricca di bistecche e di salciece: «Ma questo sì, che è un Dante vivo!» a me venne detto sul più bello (era uscito da poco il *Dante vivo* del Papini!), e giuro che non lo feci apposta. Pancrazi mi allungò una pedata sotto il tavolo, e Vallecchi padre mi disse: «Hai sempre il dente avvelenato, anche quando mangi salciece come queste!». Si fece una festa allegra, e io non dissi nessun'altra malignità.

Così avessi continuato a dirle! Io non potevo essergli amico, senza proverbare, non per vanità e acredine ma per alleggerirmi del peccato di convivere in mezzo a gente non del mio gusto e della mia fede. Il giorno che mi accorsi che io non potevo più sparlar di nulla, non mi feci più vedere, presi al solito una furia e ruppi le relazioni. Fui veramente cattivo, perché il Vallecchi mi voleva proprio bene. Questa volta non valsero intermediari e intermediarie; io non ne volli più sapere di metter piedi in una casa «fascistissima» e «clericaloide», e portai via tutti i miei libri.

Stemmo così quattro o cinque anni, che ci si salutò freddamente; ed era una pena per entrambi, e per il parentado dell'una e dell'altra parte. Io non conoscevo bene Enrico, e Enrico era stato la causa imprudente dello scisma. « Mio figlio è puro come Cristo! ». L'ho conosciuto bene Enrico Vallecchi, in questi ultimi anni, e se non posso giurare sulla sua purezza come quella di Cristo, dirò (e non per farmi perdonare nulla) che il figlio è anche migliore del padre, perché non è esteta, è un uomo « prosastico », un uomo di gusto nel lavoro editoriale, ed ha l'occhio perspicace per cogliere l'affare: soltanto io gli rimprovero di essere stato troppo sotto il governo del suo genitore. Ragazzi, dopo i venticinque anni, emancipatevi dai vostri genitori! Era l'estetismo dell'azione e della grandezza, che mi dava noia nella casa Vallecchi! Era un'intolleranza politica, e non sempre me ne rendevo conto. Attilio Vallecchi era l'editore di quella civiltà dannunzio-mussoliniana, trapiantata in un angolo della Toscana piccolo-borghese già guasta da esteriore conformismo cattolico, che pareva portare l'Italia ai fastigi della potenza, e la trascinava invece nel baratro.

Ci dicemmo queste cose a cuore aperto una mattina di settembre del '44, che io lo andai a trovare in una casetta di un suo nipote, là, verso l'Africo, dove egli era piantonato dalla polizia. Si mise a piangere appena mi vide, e mi buttò le braccia al collo, mentre mi mormorava: « Io ero sicuro che tu saresti venuto! ». Confesso di essermi commosso anch'io. — « Ma io mi volevo illudere, per la grandezza del nostro Paese ». — « Lascia andare la grandezza del Paese, e lascia stare il volersi illudere. Ci si illude, quando ci fa comodo illuderci ». E ripresi la mia grinta severa di predicatore apocalittico. « Ora pensiamo a rimediare alle rovine! Sono venuto per questo! ». E lui, parlando stretto come un bambino che stia per rompere in singhiozzi, mi disse: « Ho sbagliato, ma ho lavorato tutta la vita. Ero nulla, tu lo sai, e c'è tutto uno stabilimento che dà lavoro a centinaia di famiglie. Ora lascio i miei figli, ed essi sono migliori di me. Ti prego di essere loro vicino ». Tornai a vederlo altre volte, ma me ne tornavo a casa, sempre pieno di tristezza. Vallecchi se ne andava, come un bambino inebetito; e assisteva allo sfacelo di un suo sogno estetico-politico di grandezza nazionale e della sua « veggenza » di uomo di fede, con la angoscia con cui un bambino si vede strappare e mandare in pezzi un suo bel giocattolo.

Poi partii per Pisa, e un giorno appresi la notizia della sua fine. I giornali, allora tutti ribollenti di « vendetta, tremenda vendetta », gli dedicarono scarse righe di commemorazione. Era un editore fascista! Io non potei partecipare ai funerali; ma venni per il trigesimo. E mi recai nella chiesetta di San Francesco con i miei familiari. Assistetti alla cerimonia, con tenero raccoglimento, e ammirai quei bravi francescani che fecero le cose con molto garbo, da « artisti ». « Vallecchi era un temperamento di artista », dissi uscendo con i miei, « e ha avuto almeno un funerale degno di certa sua finezza ». Mi disturbò, in quella cerimonia (devò essere veritiero fino in fondo) solo il concorso dei ceffi più antipatici dei letterati-fascisti, io non li vedevo da anni, che si facevano gran segni di croce a ogni momento, mentre la forfora, scossa da quei larghi e vistosi crocioni, cadeva sui loro cappotti, e loro dovevano essere assai meno commossi di me! « Era un buon uomo, sai, Luigi » mi sussurrò la consueta voce pia; « e con noi è stato sempre buonissimo. Ricordati i nostri primi passi ». E nella dolcezza dei migliori ricordi, cacciai via l'immagine importuna e profana dei « letterati fascisti », e l'accettai come una penitenza che tutti gli italiani dobbiamo scontare quotidianamente perché gli altri, i peccatori, i prevaricanti, gli scellerati per vanità, sono un poco anche noi stessi.¹

LUIGI RUSSO

¹ Rileggendo questa nota commemorativa sulle bozze, a distanza di qualche mese, non mi rimprovero il mio affettuoso ricordo di un brav'uomo come Attilio Vallecchi, ma nemmeno la tolleranza accennata nelle ultime righe per gli « scellerati per vanità ». Continueremo ad essere tolleranti ancora verso i « clerico-fascisti » (i quali non sono i cattolici o almeno non tutti i cattolici, ché soltanto i clericali furono fascisti, ed oggi continuano ad esserlo),

perché sono persuaso «storicisticamente», si abbia pazienza per questa parola, che il fango nella vita di una nazione non lo si può eliminare con la violenza, la violenza accumulando sempre nuovo fango, ma bisogna soltanto contentarsi di creare robusti argini in misura che codesta feccia di Romolo non dilaghi. Nel momento in cui io scrivo, una polemica a catena si svolge contro la mia persona per l'atteggiamento aperto e leale assunto da questa rivista nella difesa della cultura moderna (preferisco mettere l'aggettivo «moderna» invece di quello «laica», perché non si presti a stupide speculazioni), e questa volta per insufflazione di quel tal Piero Bargellini che nel suo quinto volumetto di *Pian dei Giullari* (Firenze, Vallecchi, 1947) mi rovescia otto pagine in corpo otto di ingiurie e di diffamazioni, per un breve e sbrigativo giudizio che io diedi dei suoi primi quattro volumetti, in uno dei passati fascicoli (in nota naturalmente, perché quando discuto di uomini come il Bargellini io mi servo sempre, tipograficamente, del sottoscala). E dietro Bargellini, tutta una schiera di corsivisti dei cento e cento giornalucoli clericali d'Italia, che fanno coro e gridano contro me, «empio», «ateo», «massone», «fascista», «profittatore», «corruttore dei giovani», «ignorante», «pervertitore dei propri figliuoli» a cui io sarei padre, per dirla nobilmente con Dante, come Giuseppe a Cristo (cfr. Benvenuto Matteucci, Torino, *Il nostro Tempo*, 22 febbraio 1947), e per giunta ormai «vecchio e malato di fegato». Ricordo che analoghe ingiurie mi furono scritte nel 1930, a iniziativa allora di un altro fiorentino, il signor Alessandro Pavolini di felice memoria, con una leggera variante sul «fascista» perché allora forse, se ricordo bene, ero detto «antifascista», ma a onor del vero allora nessuno mise in campo il sospetto che io potessi essere un san Giuseppe. Sebbene «vecchio e malato di fegato», giacché lo ero anche diciassette anni fa, e sebbene di natura iracunda, e «forsennato» come scrive cristianamente il Bargellini, debbo assicurare a questi tali che si interessano piamente del mio corpo frale che io godo ottima salute e che da un pezzo non mi arrabbio più. Indurito dagli anni, oggi resisto meglio e con umore festoso alla piccola bufera. Bene o male c'è la libertà in Italia: Già nel polmon capace Urta sé stesso e scende Quest'etere vivace, Che gli egri spirti accende. E le forze rintegra. E l'animo rallegra, come cantava l'abate Parini! Quando gli altri si arrabbiano, io che sono un «forsennato», divento calmissimo e mi contento di osservare come storico e critico letterario che il linguaggio polemico dei miei avversari non è punto mutato, anzi è forse peggiorato, dal 1930. Essi sono coerenti: fascisti ieri, clericali oggi. Io sostengo una tesi un po' capricciosa, che il partito clerico-fascista è eterno in Italia, o meglio esso è nato nel 1545 con l'apertura del Concilio di Trento. Per spiantare una tradizione parassitaria di quattro secoli, hanno lottato i nostri nonni, lottiamo noi e lotteranno i nostri figli e i nostri nipoti. Non siamo dunque degli ottimisti, ché gli ottimisti di solito vincono le battaglie e perdono la guerra, e noi siamo del parere e partigiani della logica pessimistico-attiva del ex premier Churchill.

Il Bargellini si illude ancora che io possa discutere nei particolari i suoi libercoli: questo non lo farò mai «ché voler ciò udire è bassa voglia». Ripeto quello che dissi nella mia nota di poche righe, che egli, che finge di scrivere per i *parvuli*, ha invece ambizione di scrivere per gli «storici». Recentemente, viaggiando in Svizzera, fui chiesto di un giudizio da uno studioso di quel paese se io ritenevo il Bargellini uomo capace di coprire una cattedra universitaria di letteratura italiana a Friburgo; naturalmente dissi quello che qualsiasi galantuomo avrebbe detto in quell'occasione, per l'onore del suo Paese. Ma questo povero Bargellini non è davvero fortunato! Proprio a Luigi Russo dovevano chiedere un giudizio sul suo cervello! «Ho dato sempre tanta noia al prof. Luigi Russo! Sono stato uno dei bruscoli più fastidiosi nel suo occhio», egli scrive compiaciuto nella sua *Legittima difesa*. Io mi sarei risentito perché geloso delle lodi a lui tributate dal buon padre Mondrone della Compagnia di Gesù. «Egli ha sempre sofferto d'ogni mio successo. Ne soffriva ieri, ne soffre oggi. Se non avesse letto la recensione del Padre Mondrone, che diceva bene di me, forse non si sarebbe risentito. La sua critica ha stretta relazione con crisi. Dipende sempre da una crisi di nervi e di fegato». Ah, perché io non avrò mai la gloria di una lode del padre Mondrone sulla *Civiltà cattolica*, o di quell'altro luminare della stessa rivista, il padre Riccardo Lombardi, «il Guglielmo Giannini del cattolicesimo», come io lo chiamo nei miei insulti cronici di mal di fegato? Ma io raccontavo dell'incidentale colloquio svizzero, perché vedendo quei volumetti, e conoscendo la illimitata deficienza costituzionale del Bargellini, sospettai fin dal primo momento, che un ex direttore didattico saltato ad essere ispettore centrale del ministero per una delle più arbitrarie promozioni fasciste, non poteva non avere altre e sempre più mirabolanti mire nel nuovo regime «clerico-fascista», instaurato in Italia e che ancora per alcuni anni dovrà purtroppo durare. Ditemi un poco, lettori, avreste mai sospettato che il pio, il rugiadoso, il «milenso» Bargellini, quell'ometto che fa l'occhio di pesce morto, scemo nelle guancie per le sue lunghe vigilie su ponderosi volumi, avrebbe potuto brigare per una cattedra di letteratura italiana all'università di Friburgo? Ma lui certamente non c'entra, sono i suoi amici che si occupano di lui, *oborto collo* per la sua nativa modestia (che il collo suo sia torto, ci credo, anzi di questo sono sicuro). Il Bargellini dirà che anche qui io sono invidioso di quella cattedra, così come io sono invidioso del suo *Pian dei Giullari*, perché sto scrivendo una storia della letteratura italiana. «Ha forse timore che *Pian dei Giullari* faccia concorrenza al suo

testo scolastico? È forse un motivo di bottega quello che esaspera il prof. Luigi Russo?». E poi aggiunge modestamente: «Non oso con ciò sperare che il mio *Pian dei Giullari* sia un capolavoro, ma la mia 'coscienza critica nulla' mi assicura che esso sarà ancor letto quando fra venti anni non si saprà più chi fosse e che cosa facesse il prof. Luigi Russo, noto fra i letterati contemporanei per i suoi poderosi strafalcioni». E poi ancora scrive: «Non credevo, ma certo lo desideravo, che i primi quattro volumetti di questo mio *Pian dei Giullari* incontrassero tanto favore fra critici e lettori, tra insegnanti e studenti. Da ogni parte mi sono venute approvazioni e lodi anche entusiastiche. E, insistente, l'incitamento a continuare l'opera alla svelta per il timore che il getto si abbia a freddare e che i lettori si abbiano a spazientire». Poffareddio! Ma questo Bargellini deve essere proprio un nuovo Benvenuto, nell'atto di fondere chi sa qual nuovo *Perseo*! Ma io ho stimato sempre molto i fiorentini per la loro malizia, per la loro arguzia, per il loro *humour*; e questo Bargellini non potrà esser vero che sia fiorentino, certamente non può esser vero che si sia educato a Firenze, città scanzonata e piena di discrezione. Deve essere un povero «terrone» come me, e io posso proporlo per presidente onorario dell'Accademia dei terroni, di cui io faccio umilmente, e senza ironie, parte. Il suo caso mi sembra analogo a quello di un tale Ingarriga napoletano, che fu roreggiò a Napoli dopo il 1830, conformista e cortigiano come lui, che volle sostituirsi ai dotti teologi che a Napoli continuavano le tradizioni di Alfonso dei Liguori, ed ebbe il *toupet* di ridurre (anche lui per i *parvuli*!) in brevi versetti i misteri più astrusi della teologia e della dommatica cattolica. Ricordo alcuni versicoli: «Per Trinità s'intende Un Dio in tre Persone D'una sola intenzione. Ma di diversa età!». Poverà Trinità, mandata giù ruzzoloni con quella *diversa età*! Gli spropositi del Bargellini sono di questa fatta, nel tema della «storia letteraria». E come vuole lui che qualcuno possa discuterli o correggerli? I napoletani, che sono spiritosi e arguti come i fiorentini, si riscattarono dall'aver dato i natali e la convivenza all'Ingarriga, aggiungendo una coda ai suoi versetti che qui trascrivo: «Il Padre col cappello Il Figlio con le spine Lo Spirto con l'Uccello. Oh che bella Trinità!». Chi farà il verso parodistico oggi all'Ingarriga fiorentino? Io certamente no, perché non sono fiorentino, e perchè mi manca la vena parodistica.

Dovrei ribattere altre amenità scritte dal Bargellini contro i miei strafalcioni e contro il mio «fascismo», ma io sono un ingenuo e un generoso, ma non fino a questo punto. Ve l'ho dato per un buon uomo, diceva il Manzoni del cugino di Renzo, il famoso Bortolo, ma non era poi del tutto sprovveduto di una certa accortezza e di certo buon senso! I vari Bargellini non possono essere ammessi alla pari a discussioni in materia così elevata e così pulita, nella quale loro si rimescolerebbero volentieri. Per le ingiurie e le diffamazioni ci sono le incrostate aule di Temi, a cui per quella parte io mi rivolgerò, se ne avrò voglia. Non chiederebbero di meglio per ritornare in qualche modo a galla e in circolazione, come cittadini d'Europa e della Repubblica italiana, loro i partigiani, gli aiutatori, i tifosi o nel migliore dei casi (e vorrei che questo fosse il caso del Bargellini), i sopiti in aspettando della repubblicina di Salò! Io diligentemente mi limito a raccogliere i ritagli dell'*Eco della Stampa*, dove tutti, a ruota, i clerico-fascisti d'Italia stanno parafrasando e ripetendo le sciocchezze del Bargellini, così come facevano un tempo i fascisti di Pavolini; e ho scritto sul bustone: *Galateo e scienza dei nuovi pagani* (pagano da *pagus*: villaggio), e poi quale epigrafe della raccolta ho segnato i citati versetti: «Per Trinità s'intende Un Dio in tre Persone, Di una stessa intenzione Ma di diversa età. Il Padre col cappello, il Figlio con le spine, lo Spirto con l'Uccello. Oh che bella Trinità!»: a materia di oscenità da villaggio ben si conviene un'epigrafe dello stesso tono e livello. Dopo di che, stanco di così gravi pensieri me ne vado a letto e lascio sulla poltrona dello studio il mio mal di fegato.

(L. R.)

LE VARIE FORME DELLA PROTESTA LAICA *

1. RELIGIOSITÀ DEL LAICISMO E RELIGIONE COME STRUMENTO DI GOVERNO

Uno scrittore cattolico (Igino Giordani) che suole trattare con molta disinvoltura la storia e con maggiore disinvoltura alterare nelle polemiche il pensiero degli avversari, ha sostenuto con candida semplicità che Gesù fu una vittima dell'anticlericalismo. Dobbiamo

* Da una conferenza tenuta in Roma il 13 febbraio 1947 presso l'Associazione per il progresso degli studi morali e religiosi.

prendere le mosse proprio da questo episodio in se stesso insignificante, perché ci offre lo spunto a chiarire il termine abusato « anticlericalismo ». Noi abbiamo sostituito il termine « protesta laica », perché ci sembra più comprensivo storicamente e, soprattutto, perché pone un parallelismo tra la protesta religiosa degli evangelici di ogni gruppo cristiano e la protesta dell'anticlericalismo laico. Ambedue i movimenti hanno un solo nemico: il clericalismo. È inutile sofisticare che anche la sinagoga e le chiese evangeliche e altre religioni possono avere un loro clericalismo. Il clericalismo è soltanto cattolico quando lo si consideri, come vogliamo considerarlo noi, da un punto di vista sociale, politico e non come semplice sinonimo di conformismo. Intendiamo per clericalismo il movimento razionale, sistematico, coordinato nei suoi mezzi per dare al clero cattolico un'ingerenza e quindi un predominio nella direzione della vita sociale; in parole povere clericalismo è sforzo verso la teocrazia, governo dei preti. La coniazione della parola clericalismo (pare pacifico) si deve al Renan giovane che parlò di un *liberalisme clérical*; ma la cosa è molto più vecchia.

Il clericalismo sorge da quando sorge il clero; perciò Gesù non poté essere vittima dell'anticlericalismo perché non esisteva un clero; o, meglio, se proprio si vuol parlare approssimativamente, Gesù fu più anticlericale di quanto non sia stato, ad esempio, socialista: Gesù reagì con parole e gesti assai duri contro le gerarchie religiose e dottrinali del giudaismo che ne vollero la morte. Quando gli eretici e anticlericali parlavano di *principes et farisei* intendendo papi e cardinali, commettevano un errore di prospettiva storica, ma assai minore di chi fa Cristo vittima dell'anticlericalismo. Queste cose le sa bene il Giordani, ma egli deve sfruttare un motivo assai caro alla polemica clericale: l'irreligiosità dell'anticlericalismo. È essa vera? Consideriamo pacatamente le cose: ci sono, come ho detto, due proteste anticlericali, l'una religiosa, l'altra laica. La religiosa, quella degli evangelici, è fuori discussione; sebbene nei paesi di campagna si ami dai sacerdoti, e spesso in buona fede per grossa ignoranza, presentare i riformati come degli atei, non sarebbe possibile qui in un discorso tra persone che ignoranti non sono di certo, sostenere l'ateismo dei protestanti: si potrà sostenere che sono fuori della vera chiesa, ma ciò a noi non interessa, perché noi parliamo di religione ed empietà senza riconoscere monopoli a nessuna chiesa o setta. Resta l'ateismo dell'anticlericalismo; ma quando si parla di anticlericalismo come l'autore dell'*Apocalisse* parlava della famosa Bestia, si commette un arbitrio logico che fa comodo ai polemisti senza scrupoli, ma dal quale devono rifuggire quei polemisti cattolici che amino ricollegarsi a una tradizione culturale cristiana di polemica onesta e dignitosa. È grave errore parlare in blocco di anticlericalismo laico come di una costante e identica realtà e definirlo senz'altro irreligioso. È innegabile che molti laici siano anche irreligiosi, ma è falso che tutto l'anticlericalismo laico sia irreligioso. Viene spontaneo sulle labbra di tutti gli Italiani un nome caro, quello di Mazzini, che fu spirito anticlericale profondamente religioso, di una religiosità che io, ad esempio, avrei timore di accettare anche se oggi, pensando che lo spirito religioso lo conduceva a una concezione rigida dell'unità d'Italia, si desidererebbe che fosse diffuso nel partito che vanta le sue origini da lui, ma che fa scempio dell'unità.

Il laicismo non è religione, non sostituisce una sua chiesa alla romana; i laici non amano intolleranze, non fanno crociate perché hanno ripugnanza a servirsi delle armi ed a spargere sangue per sradicare l'errore; non sono apostoli, non sono esaltati, né vogliono finire martiri o santi. Essi vogliono semplicemente ricondurre negli argini suoi il clericalismo che è fiume indocile, desideroso di straripare, ma che se ne sta buono buono e scorre pacifico quando gli altri sanno fare argini resistenti. L'arginatura — perdonatemi l'immagine barocca — al fiume del clericalismo è il laicismo. Il laicismo non è quindi irreligioso, come non è contro il fiume chi lo argina. Continuando l'immagine del fiume, potrei dire che, anzi, chi argina il fiume fa cosa utile al fiume stesso il quale, trasmodando, non corre più il rischio di impantanarsi e morire tra velenose zanzare e putrido fango (tale è la sorte, sotto forma di parabola, del clericalismo); e all'arginatore, il quale delle acque arginate si serve per navigazione o mulini o altra forza motrice. Ma io da laico liberale sento di dover protestare contro quelle due aberrazioni che sono l'ateismo di chi dichiara la religione oppio del popolo e l'ateismo

di chi fa della religione *instrumentum regni*. Potrei sognare una società di uguali, di uomini veramente liberi, operosi, felici come è possibile all'uomo; ma né libertà né uguaglianza né felicità io oserei mai pensare che possano raggiungersi senza la prima e fondamentale libertà, quella del pensare; la libertà di pensiero rigetta lontano l'ateismo e la religione politica.

La religione è stata così insudiciata di conformismo, di untuosità farisaica che ben si capisce come molte persone oneste non si professino religiose per evitare che le si concepisca religiose al modo controriformistico o fascistico; e come, d'altra parte, persone che sentano forte la passione della libertà, temano nelle religioni una forza di addomesticamento, di assopimento delle coscienze, di rassegnazione, e proclamino perciò guerra alle religioni tutte come oppio del popolo. Non sto a dimostrare qui quanto sia erroneo tutto ciò e come invece sia vero proprio il contrario: la religione è tanto poco oppio del popolo che l'orda diventa popolo solo in quanto nozze, tribunali ed are la fanno uscire dalla ferinità. Oppio del popolo non sono le religioni che i popoli liberi hanno dai loro avi e custodiscono liberamente; oppio del popolo sono le religioni che per essere staccate o contrarie alla libertà, per essere cioè state imposte o dalla forza di un governo o da complesse vicende storiche non sono connaturate al popolo che le subisce.

Un pensiero di Faguet, uno solo, forse, merita di essere ricordato del suo mediocre libro sull'anticlericalismo (il Faguet non fu solo il grande critico letterario che tutti conoscono, ma un appassionato divulgatore del più puro liberalismo), ed è questo: il clericalismo, e quindi l'anticlericalismo, nascono nei paesi senza religione. Dove è religione, è libertà, è rapporto dell'uomo con l'eterno e l'universale, è coscienza di quella particolare forma di prima esperienza dell'universale che è la patria; religione, culto di Dio, patriottismo, civismo sono inseparabili. Il grande significato delle riforme protestanti è proprio questo: aver ricondotto la religione all'accordo con il patriottismo, aver fatto le chiese nazionali che, senza cessare di essere chiese, cioè universalità religiosa, non si contrappongono alla patria e allo stato, ma anzi patria e stato nobilitano. Il che è radicalmente diverso dalla dottrina atea, come da quella della teocrazia, della religione *instrumentum regni*. La chiesa nazionale è la chiesa di un popolo che si accompagna alle glorie e ai lutti nella grande famiglia della cristianità; il popolo può passare attraverso le più diverse esperienze politiche, come avviene in Inghilterra, senza rinnegare o modificare la sua religione; la religione è veramente la cultura di quel popolo, l'espressione dei suoi più alti sentimenti: si può anche essere fuori di ogni religione, ma si deve riconoscere che sono fondati veramente sulla roccia gli stati fondati sulla chiesa nazionale. Che cosa è la religione *instrumentum regni*? il connubio, che fa oggi la forza di una chiesa cristiana ma che domani ne costituirà l'inesorabile condanna, tra clero e rapaci forze avverse a riforme sociali, connubio che è basato sul favore che tali forze hanno dato nel passato e daranno nell'avvenire al clero e nell'appoggio di superstizione più che di religione che il clero darà a queste forze. Superstizione, ho detto; perché nessuno che sia veramente religioso si lascia manovrare da gerarchie religiose. I nostri conservatori e quelli di tutto il mondo (ma fermiamoci ai nostri fenomeni) se ne vanno in sollucchero quando, nel calcolo delle forze pronte alla riscossa antidemocratica, possono annoverare la religione; costoro sono gente vile e senza patria, senza religione e schiava del suo danaro; ma chi ha lume di intelligenza capisce che col fascismo e col franchismo il mondo ha visto e sta vedendo i più tristi esempi di ciò che sia la religione *instrumentum regni*, e come contro la religione strumento di governo, la religione politica, la teocrazia, il clericalismo, sorgano le bufere dell'anticlericalismo, che non sempre si limita a essere prudente e umano come quello degli intellettuali, ma che qualche volta prorompe in forme violente e passionali che non si lasciano più frenare nelle loro vendette dalle parole prudenti.

2. LE FASI STORICHE DEL CLERICALISMO E DELLA PROTESTA LAICA

Chiarita la nostra posizione come quella di chi, senza fare professione di alcun culto, professi una infinita, illimitata tolleranza per tutte le religioni storiche, perché tutte sono buone

se sono religioni, ma non ammette che la religione possa impunemente, per il vantaggio di alcune persone o di una classe, essere imposta come religione di stato o come strumento di governo, vogliamo definire che cosa è il clericalismo, questa degenerazione della religiosità e della religione cattolica? Il clericalismo è, abbiamo detto, sinonimo di teocrazia. Clericalismo è potenza politica del clero, sua ingrenza nella vita politica degli stati, governo dei preti. Teocrazia significherebbe governo di Dio: bella pretesa che un Gregorio VII, un Bonifacio VIII, un Alessandro VI, un Pio IX abbiano governato come dei! Quando, perduto il potere temporale, si volle dare al perduto potere una base teologale, fu tratto fuori il dogma della infallibilità pontificia; ma la coscienza cristiana per due millenni si era sempre ribellata ad accettare una simile dottrina essenzialmente politica. Non teocrazia, non governo di Dio, dunque; non c'entra Dio in queste brutte cose, ma clericalismo, governo dei preti.

Quando la grande polemica di Pelagio ed Agostino, per me assai più interessante di ogni altra, più di quella di Ario ed Atanasio forse, si fu esaurita col trionfo di Agostino, una grave conseguenza di ordine sociale ne derivò: la cristallizzazione del clero cattolico in ordine, in casta. Può darsi che questo mio modo di vedere sia errato, specie se si accetta l'interpretazione degli studiosi protestanti, per i quali lo spirito del pelagianesimo trionfò nella chiesa cattolica: certo è che uno o due secoli dopo la morte di Gesù si era costituita una casta clericale che, con la caduta dell'impero romano, si sostituisce ai poteri laici in opere di carità: dall'usurpazione dei poteri già statali di carità non fu difficile la usurpazione per il piacere delle ricchezze e della potenza. L'età feudale ha conosciuto nelle due più pesanti gerarchie di tutti i tempi e luoghi, la gerarchia religiosa e quella militaristica, la più terrena potenza del clero. Ci furono proteste, ma, poiché la società era tutta disciplinata dalle due classi dirigenti del clero e della feudalità, la reazione fu reazione di famiglie feudali avidi di ricchezze ecclesiastiche o di potenza anche spirituale, ed avemmo, ed es., l'età ferrea del papato. Altre reazioni furono di natura religiosa; ma queste proteste assunsero maggiore vastità e pericolosità quando l'opera dei Comuni e dei ministeriali in Germania ampliò i quadri delle classi dirigenti. La protesta contro il clericalismo, contro cioè il sistema di dominazione del clero, contro la sua mondanizzazione e feodalizzazione venne sì anche dai laici, ma fu una protesta religiosa: i laici non erano ancora capaci di una propria visione del mondo politico, di una scissione di regno e sacerdozio. La protesta nella lotta delle investiture da parte degli imperialisti non fu rivolta contro il sistema teocratico, ma contro il singolo pontefice come personalmente indegno; la stessa protesta dei patarini è nel quadro della chiesa cattolica, a beneficio della gerarchia presunta buona contro la gerarchia presunta cattiva, non contro la gerarchia cattolica in quanto arbitra delle sorti degli stati.

Forse protesta laica fu quella di Arnaldo da Brescia; egli fu discepolo di Abelardo, e noi siamo abbastanza informati sulle tendenze umanistiche e quindi laiche di Abelardo, tendenze che nella sfera della moralità si precisano in senso stoicizzante. Ma poco sappiamo di Arnaldo; possiamo procedere per ipotesi, e non è questo il tipo di storia che mi piace. Eppure, lo spirito laico non aveva ancora reagito nientemeno che al *dictatus papae* di Gregorio VII: il primo testo (a non considerare Niccolò I) della teocrazia. La vera, prima, grande, e, purtroppo, sanguinosa protesta dello spirito laico fu quella di Federico di Svevia. Tragica epoca questa di Federico che vide un papa Innocenzo III in teoria e in atto padrone dell'Europa; e insieme un imperatore cosciente della forza dello stato senza ingerenze ecclesiastiche. Questa epoca vide il nobile sogno riformatore di Francesco d'Assisi e gli orrori dell'Inquisizione; vide crollare sotto i Mongoli la nobile civiltà iranico-musulmana e sorgere invece in Europa lo stato moderno. Seguire da Federico II in poi la storia della riscossa laica sarebbe impresa troppo ardua: ci basti ricordare che le grandi tappe della sua protesta si assommano in Niccolò Machiavelli per quanto riguarda l'autonomia cosciente dello stato dalla chiesa; nell'*Epistola della tolleranza* di Locke per l'affermazione della libertà di coscienza; nella rivoluzione francese; nella conquista italiana di Roma. Le grandi tappe del clericalismo sono il *dictatus*; il concilio lateranense del 1215; Bonifacio VIII e le sue bolle; il concilio di Trento; il *Sillabo*; il trattato del Laterano col fascismo. I lineamenti del clericalismo sono

fissati dal *Sillabo*, dove nessun momento della civiltà laica trova grazie: non il panteismo, non il naturalismo, non il razionalismo moderato, non lo studio storico dei dogmi, non la tolleranza, bollata come indifferentismo. A tutte queste forme del pensiero moderno, mentre la religione farebbe il possibile per accoglierne le giuste esigenze, il clericalismo dichiara guerra a morte. Non contento di aver fatto strage della filosofia e scienza moderna, il clericalismo bolla come pestilenze socialismo, comunismo, società bibliche, ammassate insieme con evidente scarsa buona fede. Di contro al pensiero moderno e a tutto il corso della storia, si proclama che la chiesa è società perfetta e che gli stati non hanno diritto a circoscrivere questa perfezione che si annida nella loro imperfezione; il cattolicesimo è l'unica vera religione; la chiesa ha la potestà di usare la forza e il foro ecclesiastico *ratione personae, ratione rei*; la chiesa ha il diritto « intromettersi nella disciplina delle scuole, nel reggimento degli studii, nella collazione dei gradi, nella scelta e nell'approvazione dei maestri »; la filosofia deve essere subordinata alla chiesa; errore dell'età nostra è che « la scienza delle cose filosofiche e dei costumi, e anche le leggi civili possono e debbono declinare dall'autorità divina ed ecclesiastica »; la democrazia è errore, se essa non ha potuto trovare altra sorgente dell'autorità che le elezioni; è errore, secondo il *Sillabo*, credere che « l'autorità non è altro che la somma del numero e delle forze materiali »; il matrimonio è sacramento ed è errore il divorzio; non è valido il matrimonio civile; non è discutibile la compatibilità del regno temporale dei papi con il regno spirituale; lo stato deve avere la sua religione; il papa non può conciliarsi con il moderno liberalismo e la moderna civiltà.

Queste sono le principali affermazioni del clericalismo: si discute se il *Sillabo* abbia valore dommatico o no; ma a noi laici ciò non interessa: interessa quei cattolici che non hanno nessuna voglia di fare i clericali, i quali vanno diventando rarissimi; a noi interessa invece il triste fatto che a questi principii si ispira il clericalismo e questi cerca di far trionfare oggi in Italia. Essi non sono nati dal cervello né di Pio IX né dei suoi consiglieri; sono il frutto di due millenni quasi di solidificazione della chiesa della libertà in chiesa della gerarchia e della coazione (*compelle intrare*, ieri come oggi). Vediamo, per ciascuno dei principii clericali, come ha protestato la coscienza laica.

3. LE PROTESTE DELLA COSCIENZA LAICA

Il laicismo politico è nato dall'esperienza storica dello stato autonomo, dello stato che con fiscalismo, esercito stanziale, magistratura regia e borghese, burocrazia stipendiata si è lentamente svincolato dalla minorità e, non riconoscendo nessun superiore né imperiale né ecclesiastico, ha affermato la sua autonomia. Ma questo stato autonomo non è ancora stato liberale, democratico; è diventato stato liberale e poi democratico in quanto contemporaneamente allo sviluppo delle forme giuridiche si è avuto uno sviluppo economico e culturale. La storia della cultura è storia anche della politica, ove per cultura si intenda civilizzazione e filosofia. Uno stato che non è più fondato su forze militari feudali ed ecclesiastiche, mentre le forze della produzione sono oppresse e prive di diritti civili, è ben diverso dallo stato nel quale le forze produttive hanno conquistato i diritti civili: uno stato nel quale la classe feudale e clericale non concepisce altra attività all'infuori di guerre e saccheggio o della caccia al falcone, è ben diverso dallo stato nel quale il cittadino produttore è anche curioso di scienze, matematica, filosofia; questa cultura corrobora l'autonomia dello stato. Lo stato non è spinoziano, né cartesiano: ma lo stato moderno non può condannare o accettare né panteismo né razionalismo. Se si pronunziasse come il *Sillabo* contro di loro, sarebbe stato teocratico. La chiesa ha perfettamente ragione quando, per fini clericali, condanna panteismo, naturalismo (nel senso soprattutto teologico), razionalismo anche moderato, studio storico dei dogmi, indifferentismo: ha ragione, perché tutte queste correnti sono forme della protesta laica, sono atteggiamenti di un pensiero che si è svincolato dalla precettistica clericale ed ha osato guardare natura, dogma con occhi critici. Protesta laica, ma non irreligiosa, perché in un cristianesimo razionalistico

liberale possono avere luogo forme più o meno simili di pensiero. Ecco la prima forma della protesta laica: quella filosofica, culturale, critica; quella che dice: badate, il dogma non è verità metastorica, è formazione storica; badate, i libri santi non sono tutta rivelazione o profezia, vanno letti come si legge (intendo dal punto formale) un classico greco o latino, con una critica filologica che mostri la contingenza di molte parti; badate, la tolleranza non è indifferentismo, ma cristianissimo rispetto della coscienza altrui che è poi la nostra, rispetto dell'errore altrui che forse è più accetto a Dio della nostra boriosa presunzione di essere nel vero e della triste volontà di voler imporre la nostra verità.

Socialismo e comunismo vengono bollati come pestilenze. Ecco altre due forme di protesta laica. Si è detto che l'anticlericalismo è fenomeno aristocratico: se si considera la forma raffinata dell'anticlericalismo umanistico e illuministico si ha l'apparenza che sia così, ma se si considera che gli umanisti venivano quasi tutti dal popolo, dalla piccola borghesia rurale, e gli illuministi dalla borghesia settecentesca, e che essi portavano nelle loro opere lo spirito tutt'altro che aristocratico della loro classe, si comprende facilmente come neppure allora l'anticlericalismo sia stato fenomeno aristocratico. Questa critica, del resto, concorda con quella di molti comunisti, secondo i quali l'anticlericalismo sarebbe un lusso borghese; essi pensano che il problema dell'anticlericalismo si risolverà da sé quando, nell'organizzazione collettivistica, o scomparirà la religione o sarà ricondotta entro i giusti confini. Questo modo di ragionare andava bene prima che il comunismo attraversasse l'esperienza della lotta partigiana, la quale oltre ad essere una pagina nobile della nostra recente storia, è importantissima storicamente perché ha determinato un indirizzo nuovo del partito comunista verso l'accettazione della democrazia come mezzo di conquista del potere. Oggi quindi, secondo me, un comunista non può dirsi indifferente al problema anticlericale senza dire una grossa sciocchezza. Comunque storicamente non è vero che, diciamo così, il popolo minuto, non sia stato mai anticlericale: lo è stato a modo suo, non facendo del panteismo, del latitudinarismo, ma facendo della satira spesso un po' grassa, permessa nel medio evo anche contro gli ecclesiastici, perché non esisteva un sottosegretariato alla presidenza del consiglio.

Socialismo e comunismo sono una protesta laica, se non direttamente contro la chiesa cattolica, contro quelle forze sociali che troppo spesso come abbiamo detto, fanno del cattolicesimo un *instrumentum regni*; il laicismo socialistico-comunistico è nell'assoluta immmanenza dei fini che i due movimenti si propongono: liberare l'uomo dalle necessità economiche, perché egli sia più felice quaggiù: l'oltretomba esula dai loro scopi. Contro la concezione della chiesa come società perfetta, il pensiero laico afferma prima di tutto che non esiste società perfetta perché non è mai esistita. Ma se si vuol dire semplicemente che la chiesa, come società religiosa, ha tutti gli attributi di una vera società religiosa, non c'è nulla da eccepire. Invece se si vuol dire che essa è società, e per giunta perfetta in quanto stato, si risponde che lo stato moderno non può riconoscere altra sovranità che quella emanante dal popolo, mentre la sovranità del pontefice non promana da un popolo territorialmente circoscritto e non si esercita su un territorio. E a questo proposito non c'è che da prendere atto con dolore e paura di ciò che sono stati capaci di statuire i nostri costituenti. In Italia, noi abbiamo due sovranità; essi ben sapevano l'assurdo logico, storico, politico di un'affermazione simile, sapevano di commettere un sofisma assumendo la parola sovranità in due sensi diversi, ma per ragioni confessionali o conservatrici hanno preso a schiaffi logica, politica, storia.

All'affermazione che il cattolicesimo sia l'unica vera religione ha protestato il pensiero laico sin dai suoi incunaboli. In una forma graziosamente ingenua nella novella dei tre anelli, in una forma maliziosa nel libro scritto assai tardi, ma supposto esistente fin dai tempi di Federico II, dei tre impostori. Ma il pensiero laico adulto non ha bisogno di simili mezzi: esso sa che la storia delle religioni dimostra che di religioni vere, cioè nate da sincerità di fede e liberamente accettate, ce ne sono infinite; e perciò il pensiero laico, mentre consente che ogni religione faccia propaganda della sua verità, non consente che una abbia il monopolio della verità solo perché essa e i suoi dottori dicono di essere l'unica vera religione. Il pensiero laico non ama né monopoli di petrolio né monopolio di religione.

4. SUI PRIVILEGI DELLA CHIESA

Perché la Chiesa non ha il diritto di usare la forza? Un anticlericale religioso vi risponde rifacendosi all'insegnamento di Gesù, alla natura spirituale della Chiesa. Noi non possiamo far nostre queste critiche, pur riconoscendo il loro indiscutibile valore per le anime dei credenti. Noi neghiamo alla Chiesa la potestà di usare la forza per la stessa ragione per la quale neghiamo che in uno stato possano sussistere due sovranità. L'attributo essenziale della sovranità è la forza, la capacità di imporre il rispetto delle leggi. A noi non interessa che lo stato della chiesa abbia o meno nel suo territorio piena sovranità e forza; noi affermiamo che, quando in uno stato ci sono due sovranità e quindi due forze, una delle due è in più. Né a questo contraddice la convinzione, diffusa oggi nell'Europa democratica, della necessità di uno statuto mondiale che, a rendere più difficili le guerre, stabilisca una interdipendenza tra gli stati sostituita alla tradizionale indipendenza. La rinuncia che gli stati liberamente fanno alla loro piena sovranità e indipendenza a beneficio di un organo internazionale, serve a garantire la sicurezza e la pace, cioè la sovranità stessa dello stato confederato ad altri stati pure rinunzianti all'assoluta pienezza di sovranità. Il riconoscimento della sovranità della chiesa nello stato, e, quindi, del diritto a usare la forza non giova in nulla alla sicurezza dello stato abdicante alla sua sovranità, non ne garantisce la sicurezza, anzi, facendone uno stato confessionale, lo obbliga, conformemente al principio dell'intervento sancito dall'articolo LXII del *Sillabo*, ad intervenire nella vita degli altri stati per difendere gli interessi della chiesa. L'uso della forza; sia direttamente che indirettamente, deve essere negata alla chiesa fuori dei limiti territoriali dello stato della città del Vaticano. Come laici, di fronte alla pene sancite dalla chiesa, noi pensiamo che o si tratta di pene inferte per reati comuni, e allora solo giudice ed esecutore è il nostro stato; o si tratta di reati di coscienza, di peccati e ad essi non può interessarsi lo stato. Ci pensi la chiesa col regime penitenziale. Se qualcuno non vuole sottostare, non sappiamo che farei: vorrà dire che non è cattolico. Non può lo stato obbligarlo ad essere cattolico.

Noi vogliamo l'abolizione del foro ecclesiastico non solo, ma di ogni privilegio giuridico per chicchessia. Non possiamo andare a ritroso nel corso dei secoli; se aboliamo il principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, dobbiamo rinnegare tutta la storia del mondo moderno, che è storia di distruzione delle caste privilegiate. Fare ciò oggi quando lo sforzo all'uguaglianza assume forme così pugnaci come sono quelle del socialismo e del comunismo, che pongono nei loro programmi l'abolizione non solo dei privilegi reali e non più giuridici, ma l'abolizione del sistema economico che può rendere possibili i privilegi; voler ritornare oggi, comunque si giudichi l'effettuabilità dell'esigenza egalitaria, a posizioni medievali, è assurdo. Il sacerdote è sacerdote nella chiesa e nei suoi rapporti con i fedeli, e come tale va tutelato dalle leggi in modo particolare, come va tutelato il pubblico funzionario. Ma come pensare che di fronte alla maestà della legge, si possa fare distinzione tra un sacerdote e un bracciante solo perché il primo appartiene a una corporazione privilegiata? In quanto al foro ecclesiastico *ratione rei*, il fascismo, con uno dei suoi più abominevoli atti che trova il simile solo nel patto di acciaio, che ci fece schiavi del nazismo, ha trasferito al foro ecclesiastico tutta la materia matrimoniale, né so quando e se gli sarà ritolta. È stata una grave menomazione della sovranità del popolo italiano e un ritorno ai tempi di Solaro della Margherita, ai tempi degli stati confessionali. Può darsi, ma non è questa l'opinione di molti giuristi, che il diritto familiare sia regolato dal diritto canonico meglio che dal nostro prefascistico. Ma se mi si dimostrasse che il diritto delle obbligazioni è regolato meglio dalla legge della repubblica cubana che da quella italiana, sarebbe questo un buon motivo perché lo stato italiano dovesse trasferire alla magistratura cubana la disciplina del diritto delle obbligazioni?

La scuola: ecco il punto più dolente. Ho scritto e discusso tanto sull'argomento che incomincio a dovermi ripetere, cosa che mi dà fastidio. Credo meglio riassumere le idee laiche al riguardo: la scuola, la facoltà di aprire scuole e di insegnare, sia in conformità dei programmi governativi, sia in difformità deve essere concessa a tutti: benissimo. Ma non si deve preten-

dere che laddove esista una scuola pubblica lo stato rinunzi alla sua scuola per lasciare il campo libero a quella privata, e tanto meno bisogna pretendere che lo stato sussidi scuole che poi gli fanno la concorrenza. Lo stato non ha una sua filosofia da insegnare e tutelare monopolisticamente, ma in quanto organo giuridico per la difesa della libertà e indipendenza di un popolo, non può permettere che una scuola privata mini le basi stesse della libertà. Tutte le libertà entro lo stato, ma non contro lo stato. Perciò lo stato non può tollerare, ad es., una scuola dove si insegni la storia sul libro di Giovanni Bosco o dove si insegni a disprezzare le fondamenta dello stato stesso nella esigenza fondamentale della libertà di religione per tutti. Libertà quindi alle scuole, ma non libertà a danno della scuola pubblica e non libertà di negare la libertà che è base dello stato. I laici non sono idolatri della scuola di stato; ma siccome hanno occhi per vedere e veggono che, ad eccezione di pochissime, estremamente pochissime scuole, dove del resto l'accesso è concesso ai soli ricchi, le scuole private sono in Italia, oggi, un abominio, anche se si sta cercando di obbligare, col ritardo dei concorsi, i giovani laureati a confluire nelle scuole private per migliorarne i quadri; siccome i laici sanno che le loro posizioni, posizioni di difesa della libertà, si difendono sulle trincee della scuola e che la rovina di uno stato può cominciare dall'asilo d'infanzia abbandonato a un'educazione illiberale, per questo i laici sono decisi a difendere la libertà della scuola pubblica e a impedire che sia fatto una politica di protezione delle scuole private. Se i partiti operai capiranno l'interesse che essi stessi hanno alla difesa della scuola pubblica, sarà un gran passo avanti: troppe cose fanno però pensare che essi non l'abbiano capito.

È errore, afferma il *Sillabo*, dire che «l'autorità non è altro che la somma del numero e delle forze materiali»: a parte che nessun democratico ha mai sostenuto ciò, perché ogni democratico sa che la votazione è semplicemente il più congruo mezzo, l'unico che sinora l'umanità abbia saputo trovare, per esprimere la volontà della maggioranza, si voleva — come appare più chiaro dalla enciclica *Immortale* di Leone XIII — colpire il principio fondamentale di ogni democrazia: il popolo è la sorgente del potere, espressione laica contro il principio teocratico: ogni potestà viene da Dio.

In questi giorni si dibatte in tutta Italia il problema del matrimonio e del divorzio. Bisogna combattere perché la regolamentazione giuridica del matrimonio ritorni allo stato e perché, se la maggioranza dei cittadini lo vuole, si dia all'Italia il divorzio. Bisogna guardarsi bene dal porre il problema altrimenti che come problema politico: il divorzio non può essere discusso *sub specie aeternitatis*; non è il regime perfetto di diritto familiare in ogni tempo e in ogni popolo. Oggi, risponde ai desideri del popolo italiano? si ritiene che sia necessario a risanare assurde o pietose situazioni nate dalla guerra e dallo sfacelo dell'Italia? Ben venga allora il divorzio. Ma si mediti bene il problema, lo si dibatta attentamente e ampiamente; non ci si chiuda in un apriorismo troppo simile al cattolico affermando che il divorzio è la salvezza della famiglia. Storicamente è falso: l'indissolubilità del matrimonio è stata nel medio evo una delle forze che hanno salvata la società da una catastrofe nella barbarie. Se oggi si ritiene onestamente, non per partito preso, che il divorzio possa invece salvare la società da guai maggiori, si applichi il divorzio. Noi dobbiamo combattere perché lo stato rientri in possesso della giurisdizione matrimoniale; ma non dobbiamo dimenticare che tanta parte del diritto laico è influenzata dall'esperienza cristiana di due millenni di vita familiare dominata dalle note parole di Gesù. Noi non possiamo ammettere che ci si parli del matrimonio come sacramento; nessuna pagina del diritto civile conosce sacramenti; il matrimonio è un contratto per il diritto civile. La chiesa, esclusa da ogni ingerenza sul nostro matrimonio, potrà influire sulla famiglia con la forza della sua morale, se questa morale ha ancora intrinseche virtù di persuadere gli uomini senza dover ricorrere al braccio secolare.

L'abolizione del potere temporale è errore. Che dire? Errore sarebbe di conseguenza tutto il Risorgimento; errore la mirabile repubblica romana di Mazzini, errore il sogno di Alessandro Manzoni: qui, parliamo due lingue troppo diverse. Del resto, il fascismo ha ricostituito il potere temporale e la discussione è chiusa: la storia ci dirà se il papato è stato più potente prima o dopo la riconquista del potere temporale. Comunque, tra le più ardue campa-

gne combattute dal pensiero laico, la prima forma di protesta è stata quella contro il potere temporale del papa. L'opuscolo di L. Valla contro la donazione di Costantino, è la prima franca e audace protesta laica contro il potere temporale.

Il laicismo nega che lo stato debba avere una sua religione « Lo stato e la chiesa cattolica sono ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai patti lateranensi » afferma la costituzione dei settantacinque. Quanto ai patti lateranensi, l'articolo primo del Trattato afferma: « L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'articolo primo dello Statuto, 4 marzo 1848, pel quale la religione Cattolica, Apostolica Romana è la sola religione dello Stato »; e l'articolo primo del Concordato specifica: « L'Italia.... assicura alla chiesa cattolica il libero esercizio del potere spirituale, il libero e pubblico esercizio del culto, nonché della sua giurisdizione in materia ecclesiastica in conformità alle norme del presente concordato; [attenzione!] ove occorre, accorda agli ecclesiastici per gli atti del loro ministero spirituale la difesa da parte delle autorità ». Il braccio secolare, ad es. deve rendere esecutivo il disposto dell'articolo 5 del Concordato per il quale « i sacerdoti apostati o irretiti da censura non potranno essere assunti né conservati in un ufficio o in un impiego, nei quali siano a contatto immediato col pubblico ». Approvando l'articolo 5 del progetto di Costituzione elaborato dai settantacinque, i nostri costituenti approveranno la religione di stato e, per logica conseguenza dovranno introdurre nel nostro codice la categoria dei rei per *apostasia*: ecco le conseguenze della balorda politica dei conservatori.

5. LEGITTIMITÀ DI UNA CAMPAGNA LAICISTICA

Esposte le varie forme di protesta laica, noi potremmo domandarci quale sia oggi la situazione in Italia, se sia giustificata questa attiva campagna anticlericale, laicistica che si viene svolgendo da più parti con diverse vedute ma con un nemico comune.

Noi laici protestiamo oggi, come ieri protestarono i nostri padri contro tutte le forme di clericalismo: immutate restando le posizioni clericali, immutate restano le posizioni anticlericali. Ma due grandi differenze che non possono essere taciute separano la nostra lotta anticlericale da quella del Risorgimento e dell'immediato postrisorgimento: 1) l'Italia era allora una nazione unitaria e in ascesa, l'Italia è oggi una nazione che con un atto di follia e di suicidio si va di nuovo frazionando in staterelli regionali. Essa è in paurose condizioni economiche, paurose condizioni finanziarie, paurose condizioni sociali: lotte tra rimasugli fascisti e antifascismo; lotte di classe; volontà da una parte di una riforma agraria e volontà, dall'altra, di non farla (e riusciremo questi ultimi quando l'Italia si sarà dato un mastodontico ordinamento regionalistico che porrà le regioni più bisognose della riforma nelle mani dei padroni); miseria senza fine di ceti operai e di ceti medi impiegatizi; tracollo della piccola proprietà. In questo stato tristissimo di cose vogliamo inserire anche una lotta anticlericale che può assumere proporzioni che non è possibile prevedere? 2) È innegabile che la maggioranza degli elettori italiani ha votato per la D. C. e per altri partiti che professano il confessionarismo dello stato (chiamiamoli partiti, anche se essi, con immagini belliche, si chiamano *fronte*). Ma gli italiani che hanno votato per la D. C. volevano proprio la teocrazia, volevano proprio che si facesse scempio della scuola, che si esaltassero rottami di un passato che sembrava tramontato? Questo, secondo noi, è il problema cruciale. Qui si vedrà l'intuito politico della Curia e dei dirigenti della D. C.. Hanno ragione a comportarsi come se il popolo italiano avesse cancellato il suo Risorgimento? E anche se i dieci milioni che hanno votato contro il Risorgimento volevano veramente il trionfo del *Sillabo*, è da augurarsi una vittoria dello spirito del *Sillabo*?

Noi non vogliamo la lotta anticlericale fuori del limitato campo culturale dove è possibile discutere serenamente; ma non vogliamo neppure la conquista clericale dell'Italia. È possibile conciliare le due esigenze? Ci ostiniamo a pensare di sì, solo che la chiesa lo voglia. Basta che essa si comporti in Italia come in America o in Inghilterra; tenti la conquista delle coscienze

con la forza dei suoi insegnamenti, sia più forte spiritualmente dei laici, sia moderata, dimentichi il *Sillabo* e si ricordi dell'Evangelo. Noi che crediamo alla sola missione terrena dell'uomo, vogliamo che la nostra fugace esistenza sia vissuta non felicemente ma liberamente: noi sappiamo che la nostra effimera esistenza si collega al passato e al futuro di altri esseri che vissero o vivranno nella stessa nostra patria, con le stesse nostre idealità, che soffrirono e soffriranno ogni volta che la libertà sarà stata violata a danno del laico o del cattolico; noi sappiamo che, poiché la sorte ci ha fatto vivere in un'età in cui la libertà pericola, noi dobbiamo difenderla senza fare né gli apostoli né i martiri (come ho già detto), ma umilmente, ciascuno al suo posto. Perché la chiesa deve essere dall'altra parte della barricata? Perché gli interessi terreni e di casta devono contare più della parola di Cristo? Tante volte nella storia d'Italia la chiesa si è trovata al bivio di essere pro o contro l'Italia; oggi il bivio, il dilemma è tragico, è impellente. Sentirà la Curia la voce dei padri che già le imposero il *Sillabo* o ascolterà la voce di Alessandro Manzoni, di Rosmini, di Ozanam? Noi ci proponiamo un quesito politico: fuori di ogni chiesa, amici alle chiese riformate perché in esse riteniamo che sia una politica non pericolosa al laicismo, noi senza unzioni, riconosciamo la grande forza del cattolicesimo e speriamo che carità patria e vera religiosità illuminino le menti di coloro che con la loro intransigenza possono o no scatenare una nuova bufera di odii civili in questa disgraziata terra che è l'Italia.

GABRIELE PEPE

PER UN INSEGNAMENTO STORICO DELLA RELIGIONE CATTOLICA

Nella sua forma attuale l'insegnamento della religione nella nostra scuola media risente acutamente del contrasto tra l'indirizzo umanistico e scientifico, e quindi tipicamente laico, che hanno in genere la cultura e la scuola italiana, e le finalità eminentemente confessionali, secondo cui i sacerdoti docenti orientano di regola la loro missione educativa. Così l'insegnamento religioso, anche quando si propone di trattare la parte storica e dottrinale del cattolicesimo, finisce quasi inevitabilmente con lo scivolare nella predica e nell'apologia: e finché si trattasse soltanto di apologia della religione si potrebbe anche lasciar correre: ma il guaio è che troppe volte si tratta dell'apologia di un partito, o, almeno, di una più o meno nutrita e sistematica campagna di accuse e di diffamazioni contro quei partiti e quelle ideologie che sono in contrasto con le ambizioni e gli appetiti della corrente politica che appropria a parte il pubblico segno della croce. Soprattutto nelle scuole dei piccoli centri, dove più astiosa e personalistica diventa la lotta politica, è tutt'altro che raro il caso dell'insegnante di religione che prende spunto da una pagina del Vangelo o dalla spiegazione di un dogma per inculcare negli alunni il proprio orientamento politico — fatto per cui, si noti bene, qualunque altro professore andrebbe incontro, se non proprio a provvedimenti disciplinari, certo a delle seccature notevoli. Personalmente, di questi casi ne ho incontrati parecchi: ma mi limiterò a citarne uno, quello di un reverendo che assegnava ai suoi alunni un tema così formulato: «Comunismo del Vangelo e comunismo attuale: confronto». Il quale reverendo, si noti, era poi occhiatissimo a sorvegliare quei colleghi che avessero osato far professione di opinioni diverse dalle sue, e zelantissimo nel crear loro imbarazzi con le scolaresche e le autorità superiori. Modo di agire, come ognuno vede, forse abbastanza democristiano, ma assai poco democratico e meno ancora cristiano. Orbene, bisogna dire che di politica fatta dall'altare e dal confessionale in Italia ce n'è anche troppa, perché ci si possa permettere il lusso di lasciare inquinare da questi metodi anche le cattedre delle nostre scuole. O la cattedra resta cattedra, oppure, se dev'esser lecito trasformarla in tribuna, tutte le opinioni debbono avervi libero accesso.

Ma ci sono poi nell'attuale ordinamento dell'insegnamento religioso altri inconvenienti che ledono la dignità della chiesa almeno quanto quella della scuola. Il primo è il non sempre elevatissimo livello di preparazione culturale dei sacerdoti chiamati a insegnare, che non sono selezionati da alcun concorso, e che spesso non dispongono neppure di un titolo accademico (nelle scuole di provincia non è raro trovare giovani sacerdoti che, pur forniti dei loro titoli di seminario, non potrebbero però neppure iscriversi ad una università, perché sprovvisti di una vera licenza liceale!). E un inconveniente non minore è costituito poi dal fatto che è alquanto equivoca rispetto alle altre discipline, la posizione giuridica di questo insegnamento, che non solo è facoltativo, ma, unico fra tutti, non comporta né esami né classificazioni precise, e quindi — corollario non del tutto logico, ma ovvio e naturale per la stragrande maggioranza degli studenti — nemmeno l'obbligo di studiare. Si ha così che, salvo i casi di sacerdoti che all'entusiasmo religioso accoppiano un profondo senso di rispetto per le altrui opinioni, nonché una notevole apertura culturale e un vero ascendente personale, salvo questi casi, ripeto, che non sono rari ma neppur troppo frequenti, l'insegnamento della religione è di solito sentito dagli alunni con l'animo un po' ironico, un po' tediato, un po' ostile, con cui si accoglievano fino a poco tempo fa le famigerate lezioni di cultura militare e di dottrina fascista; e la persona stessa del sacerdote, con i molteplici limiti che gli impongono i suoi doveri di carità e di evangelico perdono delle offese, nonché i suoi poteri disciplinari praticamente tanto al di sotto di quelli degli altri professori, è vista di regola come quella di un buon uomo inoffensivo, che si ascolta per cortesia ma si può anche canzonare impunemente — un quissimile del personale di segreteria; e l'ora di religione è di solito quella in cui si leggono sotto il banco i giornali umoristici o si preparano, più o meno di nascosto, i compiti per le lezioni successive.

Credo che per questo rispetto anche gli amici e colleghi cattolici non abbiano difficoltà ad ammettere che, se da un simile insegnamento la scuola ne esce diminuita, neppure la religione ne risulta innalzata.

E c'è infine un altro inconveniente, il più grave e che offende in modo particolare la coscienza di quanti vorrebbero lo Stato imparziale dinanzi a tutte le opinioni e a tutte le fedi, ed è il carattere nettamente confessionale che con l'insegnamento religioso, così com'è praticato attualmente, viene impresso alla nostra scuola. Non si obietti che gli studenti sono liberi di rinunciare, individualmente, a frequentare le lezioni di religione. Anzitutto ciò costituisce un danno tanto per la scuola che viene così assimilata ad un qualsiasi pubblico locale, dove si entra e si esce solo se lo si crede opportuno, quanto per gli studenti non cattolici, i quali devono privarsi di quelle nozioni storiche e teologiche, di cui una persona di cultura, in un paese come il nostro, non può fare a meno. E inoltre, cosa anche più importante, questa scappatoia della facoltatività (che del resto, quasi tutti i presidi si guardano bene dal far presente alla famiglie), non toglie nulla al carattere « statale » dell'insegnamento. Da un punto di vista ufficiale infatti lo Stato, permettendo ed autorizzando nella sua scuola l'insegnamento della religione, viene a riconoscere formalmente la validità di quanto il docente afferma; il che significa andare alquanto più in là di quell'ossequio benevolo e rispettoso, ma non scevro di indipendenza, che ogni stato in quanto tale deve mantenere nei confronti di qualsiasi fede, sia politica che religiosa. Il fatto che il cattolicesimo sia oggi in Italia la religione della maggioranza non è sufficiente di per sé a far sì che lo Stato debba comportarsi come un ente cattolico: proprio come la vittoria del partito laburista nelle elezioni inglesi non implica che l'impero inglese diventi laburista, e che la dottrina del laburismo venga insegnata nelle scuole britanniche. Tanto più che, a dire il vero, se il numero dei cattolici italiani fosse oggi computato non dagli atti di battesimo degli archivi parrocchiali, ma dai fedeli che praticano i sacramenti e che credono effettivamente nei dogmi, quella maggioranza apparirebbe certo assai meno preponderante di quanto comunemente si pensa.

Tutto ciò sia detto senza offesa e senza irriverenza per nessuno, e tanto meno colla intenzione di suscitare una polemica sulla superiorità dell'una o dell'altra fede religiosa. Per carità! Per conto mio sono a questo proposito dell'opinione di Melchisedech giudeo, di boccaacesca memoria, e tengo ad evitare qualsiasi contesa con nuovi Saladini. Solo mi preme fare osservare che in regime democratico anche i diritti delle minoranze vanno rispettati; e che nelle

nostre scuole, per quanto concerne il delicatissimo settore della religione e della libertà di coscienza, essi non lo sono affatto.

A questo punto non resta che domandarci: è possibile ovviare, almeno in parte, a questi lamentati inconvenienti? Per conto mio non mi nascondo quanto gravi siano le difficoltà che si oppongono ad un'opera di risanamento, e con quale ostinazione i clericali siano decisi a difendere la loro posizione di privilegio. Ma la ragione e la giustizia si sono imposti contro ostacoli ben più duri. Certo, l'articolo 36 del Concordato non sarà facile sopprimerlo: ma lo si può, almeno in parte, ritoccare. Bisogna ottenere — programma minimo — che l'insegnamento della religione nella nostra scuola sia svincolato da scopi e metodi troppo grettamente confessionali. A questo fine, occorre che i programmi ministeriali vengano riveduti, imponendo che venga dato maggior rilievo alla parte storica, trascurando invece quanto è mera predica e apologia, e soprattutto reprimendo con tutto rigore ogni tentativo di asservire l'insegnamento religioso a fini di partito: occorre insomma che questo insegnamento assurga a vera e propria scienza, diventando spregiudicato e imparziale come ogni vera scienza deve essere. Attualmente, come si è osservato, l'insegnamento della religione viene impartito con metodi assai affini a quelli della ex cultura militare: è autoritario, dogmatico, e a scopo propagandistico: bisognerà invece ottenere che esso si allinei alla pari delle altre discipline come ad esempio la filosofia, dove vengono studiati, tutti insieme, Socrate e Sant'Agostino, San Tommaso e Kant, ma non per questo si forza lo scolaro a prestar fede all'uno piuttosto che all'altro filosofo. L'ideale sarebbe che non si insegnasse solo una religione, ma tutte, come avviene all'università; e sia pure dando alla storia della religione cattolica quel posto di preminenza a cui ha diritto in un paese come il nostro. Ma, posto che quell'ideale è presumibilmente, almeno per ora, irrealizzabile, si cerchi almeno che l'ora di religione nelle nostre scuole medie non diventi una pura e semplice ripetizione di ciò che gli alunni osservanti possono facilmente procurarsi presso le sedi delle associazioni cattoliche, nei corsi parrocchiali di catechismo, o, peggio ancora, nei comizi di piazza indetti sotto l'insegna dello scudo crociato. Il cattolicesimo è la religione più diffusa dello stato italiano, e conviene che i cittadini la conoscano: e va bene: si insegni dunque nelle scuole. Ma, poiché i tempi del *cuius regio eius religio* son tramontati, i cittadini non debbono essere obbligati ad accettare come dottrina ufficiale dello stato ciò che viene insegnato. E dunque la religione cattolica sia presentata da un punto di vista di obiettività, che non offenda né chi crede né chi discrede: ai ragazzi pertanto si faccia studiare non « la religione » per antonomasia, ma la storia e la dottrina del cattolicesimo; e con questo lo Stato avrà fatto tutto il suo dovere. Chi poi vorrà in più dell'apologia e dell'edificatoria confessionale o addirittura della polemica di partito, andrà a cercarsele per conto proprio dove meglio crederà. Ma resti ben fermo il concetto che, se lo Stato si impegna a fare impartire questo insegnamento, ciò non deve essere per aiutare una religione a danno delle altre, ma semplicemente per ampliare le conoscenze storiche e filosofiche dei suoi cittadini. Lo Stato non deve essere né un sagrestano, né un galoppino elettorale; e le coscienze dei giovani hanno diritto ad essere rispettate. Ciò che si insegna in una scuola italiana deve poter essere sentito da tutti i ragazzi italiani, senza distinzione di fede o di partito, senza che nessuno di essi sia costretto a chiedere di essere dispensato dalle lezioni perché l'intemperanza del docente o, peggio, la partigianeria di un programma ministeriale suonano offesa al suo più sacro mondo ideale.

L'attuazione di un simile programma importa di necessità anche un nuovo metodo nella scelta dei docenti. Questi dovranno essere in ogni caso dei laureati, selezionati attraverso concorsi statali, e in base a criteri esclusivamente culturali. Accanto ai sacerdoti, dovranno perciò poter comparire anche i laici; né questi dovranno essere necessariamente tutti cattolici praticanti. Altrimenti si perpetuerebbe il paradosso attuale per cui a insegnare la storia della religione cristiana nelle nostre scuole è ritenuto qualificato un qualunque seminarista, ma non un Omodeo o un Loisy! La partecipazione dei laici ai concorsi naturalmente determinerà una concorrenza, che costringerà anche gli ecclesiastici a perfezionarsi il più possibile — cosa che non sarebbe certo superflua anche semplicemente dal punto di vista degli interessi della chiesa; l'indirizzo storicistico e scientifico impresso all'insegnamento permetterà di allinearlo accanto a qualsiasi altra disciplina; si avranno così classificazioni, esami, studio e serietà

come in qualunque altro ramo della vita scolastica: il professore di religione avrà, non solamente in teoria, ma anche in pratica, i diritti e i doveri di qualsiasi altro collega....

Concedendo che una simile proposta nelle circostanze attuali ha molto del paradossale, bisogna pur dire che essa rappresenta la massima concessione che uno Stato non del tutto medievale possa, senza compromettere la sua dignità, offrire a una organizzazione che di esso stato fa parte, e parte importante se si vuole, ma che con esso non ha alcun diritto di identificarsi. Non antepongano i clericali italiani gli interessi della loro parte alla dignità del loro paese, e soprattutto rammentino quanto nefasta sia stata all'Italia la mano che ha elargito loro il dono di certi privilegi. La farina del diavolo, dice la sapienza popolare, va tutta in crusca: non è un po' pericoloso servirsi, per l'edificio della grandezza di Dio, proprio degli aiuti di un Mussolini?

A questo punto, comunque il tecnico della scuola deve fermarsi, e dire al politico: messo t'ho innanzi.... Al politico spetterà ormai realizzare praticamente la riforma che trasformerà l'attuale insegnamento della religione, inteso in senso mistico, dogmatico e confessionale, in un insegnamento nuovo, inteso, come ogni altra scienza dello spirito, in senso storicistico e razionale — l'insegnamento del cattolicesimo, nella sua storia e nella sua dottrina.

GIORGIO PIOVANO

SOFISMI DEI LEGISLATORI DELLA SCUOLA

Il *Notiziario della scuola e della cultura* — supplemento ufficiale al Bollettino del Ministero della Pubblica Istruzione — del 21 dicembre 1946 pubblica la risposta dell'on. Gonella all'interrogazione fatta dal deputato Matteotti per sapere i motivi che hanno determinato il riconoscimento degli anni di servizio prestato dai laureati nelle scuole parificate o legalmente riconosciute ai fini dell'assegnazione di supplenze o incarichi nelle scuole statali.

Tale interrogazione ha avuto il merito di segnalare un punto delicatissimo della nostra questione scolastica ed è bene che essa non resti isolata e che non ci si fermi alla.... candida risposta dei « parrochiani » del Ministero, ma che ci si agiti per una più equa soluzione del problema. Esso, infatti, è importantissimo ed investe quello assai delicato dei quadri dell'insegnamento, specie oggi che il supplentato, per un complesso di motivi, è divenuto non più l'eccezione nei quadri dell'insegnamento bensì la regola: la selezione degli aspiranti pertanto e la compilazione delle graduatorie è di primaria importanza.

La questione è la seguente: ogni anno vien compilata o dai provveditori agli studi o dai presidi una graduatoria per il conferimento degli incarichi e supplenze basata su criteri ben determinati e costanti, fra i quali un posto essenziale spetta ai precedenti anni di servizio prestati nelle scuole statali, anni di servizio che presentano una certa garanzia per le qualifiche finali che non poco peso hanno nella riconferma dell'incarico. Questa è stata la norma costante fino all'anno scolastico 1945-46. Senonché, per l'anno scolastico 1946-47, il ministero della P.I. ha disposto con la circolare n. 7777 in data 1° luglio 1946 che gli anni di servizio prestati dall'aspirante alla supplenza in scuole parificate dopo la laurea e in scuole legalmente riconosciute dopo l'abilitazione (una successiva circolare ha tolto però anche questa limitazione e portato anche qui il termine *a quo* alla laurea) sono equiparati a quelli prestati nelle scuole statali.

Per chi viva completamente al di fuori dell'ambito scolastico, questo provvedimento ministeriale può essere apparso come un atto di elementare giustizia verso le migliaia di insegnanti degli istituti privati ed ecclesiastici, la cui vita gramissima non può affatto essere paragonata a quella — eppure anch'essa assai grama — dei colleghi statali; ma chi vive entro la scuola non ha potuto non rilevare come il ministro Gonella abbia, con una semplice circolare interna e non con una legge presa dagli organi competenti e in possesso di tale facoltà, scaval-

cato innumerevoli difficoltà di ordine giuridico e costituzionale e menato il più insidioso colpo alla scuola statale, al suo prestigio, alla sua indipendenza ed efficienza.

L'on. Matteotti si è giustamente preoccupato di ciò, ma quale è stata la risposta ministeriale? Eccola: garanzia che la presenza di un commissario governativo agli esami dà sul regolare svolgimento dei programmi nelle scuole governative e soprattutto il fatto che « fin dal 1936 (con regio decreto 17 settembre n. 1798) è stato sancito il riconoscimento del servizio prestato dagli insegnanti nelle anzidette scuole, ai fini dei concorsi a cattedre negli istituti d'istruzione governativa. In dipendenza della disposizione menzionata, tale servizio è infatti computabile fra i titoli di cui è ammessa la valutazione da parte delle commissioni di concorso. « Da ciò — a detta del ministro Gonella — discende, come logica conseguenza, la ammissibilità della valutazione del medesimo servizio anche ai fini dell'assegnazione delle supplenze e degli incarichi ».

Santa ingenuità giuridica? Via, altro che ingenuità.... L'on. Gonella infatti dimentica due cose essenziali:

1) Non può farsi nessun paragone fra il R. D. 17 settembre 1936 e il suo provvedimento, perché la situazione è completamente diversa: il primo presuppone che l'aspirante abbia superato già il concorso statale, e la valutazione degli anni di servizio entrerà solo come una determinante per l'assegnazione del posto in graduatoria, il secondo invece non presuppone proprio un bel niente;

2) L'assurdo giuridico che, mentre gli anni di servizio prestato presso scuole non statali valgono ai fini della graduatoria degli aspiranti alle scuole statali, questa graduatoria invece non è affatto impegnativa per gli istituti non statali. In queste il gestore resta sempre arbitro di assumere chi voglia e non c'è provveditore al mondo che possa moderare le sue scelte arbitrarie. Sa per esempio il ministro Gonella che in un istituto magistrale della Toscana, gestito da monache, essendo stato cambiato tutto il personale insegnante per le giuste proteste di esso a causa degli stipendi assai magri, l'insegnamento di scienze è stato affidato all'insegnante di educazione fisica, studente in veterinaria?

Al paterno provvedimento del ministro han fatto subito coda le varie suor madri direttrici di questi istituti parificati o legalmente riconosciuti rilasciando — contro l'esplicito divieto della legge — ai propri insegnanti la qualifica come si fa negli istituti statali: qualifiche che per l'aspirante significano il vantaggio di 1, 2 o anche 3 punti (oltre i 2 dell'anno di servizio), che invero non avrebbero dovuto essere accettate dai presidi ma che qualche preside ha pur accettato. Per ragioni di correttezza, non posso pubblicare una lunga lista degli istituti privati che hanno rilasciato tali qualifiche, giacché vige il segreto sugli atti di cui uno viene in possesso per motivi d'ufficio; ma il Ministero, se ha voglia di erudirsi in proposito, non ha che da inviare una semplice circolare ai presidi degli istituti statali.

Il provvedimento dell'on. Gonella è, dunque, inaccettabile. Va bene che Einstein ha sostituito Galilei, ma che io sappia né il buon senso né la legge conoscono ancora la teoria della relatività. Vuol essere Gonella l'introduttore e il pronubo di essa nella giurisprudenza scolastica? E perché richiamarsi al R. D. del 17 settembre 1936, quando sarebbe stato assai più semplice dire che si è voluto fare quello che nemmeno Mussolini aveva fatto, cioè l'equiparare le scuole dei preti alle scuole pubbliche?

ARMANDO SAITTA

RECENSIONI

GUIDO CALOGERO, *Etica, Giuridica, Politica*, Torino, Einaudi, 1946, pp. 365.

L'originale impostazione dell'etica calogeriana è sufficientemente nota (cfr. soprattutto « La scuola dell'uomo », Firenze, Sansoni, 1939) per giustificare il fatto che, pressati da esigenze di spazio, ci si limiti a indicare i punti più problematicamente interessanti di quest'ultimo volume, di cui sarebbe impossibile d'altronde anche soltanto segnalare tutti gli interessantissimi sviluppi, nel campo delle teorie giuridiche e politiche, che da quell'impostazione vengono tratti. Il Calogero giunge in quest'opera a concepire una specie di dimensione atemporale della volontà contrapposta alla temporalità del conoscere. *Trait d'union*, il possibile: « Il senso del doveroso deve calarsi in quello del possibile per non restar confinato nel limbo della sterilità » (pag. 261). Al riconoscimento esatto del possibile è dunque affidata la concretezza del nostro agire. Ma cos'è con esattezza il possibile? Già nei primi capitoli era stato affermato che « il volere si realizza sempre più o meno; e dal quanto della realizzazione nasce il giudizio del possibile, cioè del più o meno faticosamente possibile » (pag. 81). Quest'empirismo è il portato dell'istanza prammatica, così viva nel C., e si può in certo modo riaccostare all'esigenza, espressa dal Dewey, di estendere alla morale il moderno attivismo sperimentale. Il Dewey finisce col porre alla base di questo attivismo un equivoco « migliorismo », la cui ultima essenza non può non rimanere acriticamente naturalistica, ma il C. ha invece buon gioco a sostituirvi la chiara univocità della legge morale che, com'è da lui formulata, non presta più il fianco alla critica del pensatore americano. Ciò non toglie che i due momenti, quello della formulazione del doveroso, e quello della determinazione del possibile, rimangono a mio giudizio artificialmente giustapposti. Ho usato l'espressione « determinazione del possibile », intrinsecamente contraddittoria, per far rilevare la difficoltà di concepire il possibile in questo modo che potrebbe dirsi « tecnico ». Il passato determina il futuro fino ad un certo punto, da quel punto in là posso determinarlo io. « Chi opera sulle forze naturali, deve prevederne l'andamento; tutto il complesso delle scienze non è forse una previsione di tal genere? Così, chi opera nell'ambiente degli uomini deve in qualche misura prevedere l'avvenire degli uomini.... »; ambedue i tipi di previsione devono per altro essere parziali perché « se il futuro potesse prevedersi nella sua totalità verrebbe meno per ciò stesso ogni problema pratico, e insieme ogni serietà della vita morale » (pag. 362). V'è cioè un momento nel quale alla « causa » naturale si sostituisce la « causa umana »; comunque poi si concepiscono tali causalità, è sempre questione di due ambiti reciprocamente limitantisi secondo una linea difficilmente determinabile a priori, ma, a quanto sembra, spostabile dalla volontà umana: si parla infatti di una « scala delle difficoltà », non di una scala delle probabilità. Tanto è vero che « l'accadimento » naturale e « l'azione » umana sono messe sullo stesso piano, nel senso che è posto il problema di quanto di « azione » umana ci sia in un dato « accadimento ». Questa situazione che il C. delinea è in fondo quella dell'uomo solo fra il suo passato e il suo futuro e somiglia a quella fichtiana del « destino dell'uomo in sé », cioè all'infuori di ogni comunanza con altri uomini. Il risultato di impostazioni del genere è assai spesso un appello alla tecnica, quel tal pericolo per cui Fichte rischia di cadere nell'attivismo pionieristico e nell'interpretazione come fatto tecnico anche della « cultura », arma contro la « natura ».

Per il C., sono le difficoltà tecniche che separano la volizione dall'azione. Quindi v'è l'azione

dell'uomo solo, e la sua *libertà* ineliminabile, trascendentale, « di cui non è mai concesso spogliarsi perché anche il tentarlo sarebbe volontà e libertà ». Del resto l'opinione del C. collima con quella del comune buon senso, e per due rispetti : in quanto concepisce una capacità di agire sulle cose come tali, mutando il corso degli eventi naturali, e in quanto ritiene che comunque anche il semplice espletamento di un'azione « tecnica » del genere comporti volontà e libertà. Ogni tentativo di critica proprio su questo punto, data tale coincidenza, si presenta vieppiù problematico, eppure deve essere compiuto, soprattutto se si vuole eliminare, come anche il Croce vorrebbe senza per altro addurre da parte sua argomenti davvero decisivi, la strana dualità fra quella libertà trascendentale che non può non esserci e le concrete volontà altrui oggetto di volizione, che possono esserci e non esserci, essere più o meno. Una breve analisi del concetto di possibile ci dice infatti che esso non può essere né il *certo*; né l'*impossibile*, né ciò che non so se sia l'una o l'altra cosa per ignoranza. Ove io sappia che il sole sorgerà alle sette, non posso volerlo (certo), né posso volere che sorga alle otto (impossibile), né volere che all'alba piova (*possibile*, ma solo grazie alla mia ignoranza circa lo stato meteorologico che si produrrà a quell'ora). Il possibile cui si appunta la volontà non è questo della mia ignoranza, se non altro perché se così fosse ogni azione libera e volontaria sarebbe meramente illusoria, ma è il possibile in senso proprio, ciò che veramente potrà essere in un modo o nell'altro, ed è chiaro che ciò nella natura non ha luogo (in quanto essa è appunto la visione naturalistica, cioè deterministica delle cose), ma può aver luogo solo in un ambito suo proprio, che sia di per sé stesso un *ambito di libertà*, cioè una *libera volontà*. La sorprendente conseguenza di un maggior rigore nell'uso del termine e del concetto di possibile è il non poter più concepire la volontà come singolarmente esistente; una singola volontà di fronte alla natura non solo, come evidentemente deve concludere il C., non sarebbe capace di eticità, ma, ben più radicalmente, non potrebbe neppure esistere come semplice volontà, l'azione tecnica non è un'azione in senso proprio, ed io sono libero solo in quanto presuppongo un'altrui libertà, sono volontà solo in quanto presuppongo un'altrui volontà sulla quale agire senza costringere, cioè senza annullarla come volontà. Altrui libertà e volontà che non possono essere tali se a loro volta non ne presuppongono altre, e così all'infinito, esattamente come prospetta il C. circa il rapporto etico dell'alterità. La solitaria *libertà trascendentale* applicata alle cose non esiste: l'apertura verso il possibile è già apertura verso l'infinito del mondo dello spirito, la coscienza è già involgimento in me delle altrui persone, prospettiva infinita di amore e di opere per cui mi sento uomo (altrimenti non è che l'empirico dato psicofisico di archi riflessi che chiamo convenzionalmente coscienti perché presentanti determinati caratteri di plasticità e complessità). Non esiste un punto in cui il futuro naturalisticamente determinato ceda al futuro fatto da me: ove io muova un sasso, mai posso chiedermi se ciò sia un atto libero o determinato, ma ove senta di compiere quell'atto come *atto umano*, umano non semplicemente in quanto eseguito da un'uomo, ma in quanto *serva agli uomini*, esso è libero giacché vive non nel tempo, ma nell'eternità, cioè in quel presente dello spirito che agostinianamente corrispondente all'eternità di Dio. Ciò che succede nell'universo fisico temporale non potrà mai essere in contraddizione con la legge dell'eternità, per il semplice fatto che in quanto io sono coscienza, cioè amore ed opere protese nell'eterno, conosco.

L'impostazione calogeriana difficilmente può esimersi da questi sviluppi, positivi o negativi che siano, ove ne sia mantenuta l'istanza fondamentale, quella della contrapposizione di *reale* e *possibile*, con grave pregiudizio di quell'altra contrapposizione, anche più cara a C., fra la libertà trascendentale e le concrete libertà etico-politiche. La negazione di ogni filosofia del conoscere, deve per forza involgere la negazione anche di quella libertà trascendentale che finirebbe col trovarsi sola di fronte al dato come il puro soggetto conoscente, arbitro anche dei propri valori. Un tale arbitrio è assurdo, l'arbitrio non è mai libertà; coscienza, libertà, volontà non sono in noi sempre e comunque: siamo uomini quando amiamo e soffriamo per e con gli uomini, anche se d'amore inconfessato e solitaria sofferenza, e dove, al limite, il nostro stacco da quella comunione sia completo, ne rimane come del tutto essiccata ogni nostra forma spirituale, la nostra stessa coscienza, la nostra stessa più profonda capacità di conoscere, per non dire della nostra libertà.

« L'estrema libertà di Catone e di Bruto, superstite al crollo dell'altra libertà » non è com'è vorrebbe il C., la libertà trascendentale intesa come libertà dell'uomo solo; è anzi proprio la concreta, l'« altra » libertà impegnata a promuovere libertà nel mondo, a « rifiutare » la vita per non rifiutare sé stessa (la libertà trascendentale sarebbe stata del resto quietisticamente assicurata da tale rifiuto), per non venire meno cioè alla propria funzione pedagogica, ma ingenerarne nei secoli ammirato rispetto, come di cosa che, quando non si può esercitare vivendo si esercita morendo.

La concreta e unica libertà in infinite persone è la storia ideale eterna che il C. rischia talvolta di dimenticare per una concezione della storia prammatico-sociologica. L'importante è non ipostatizzarla come se fosse una legge deterministica, non credere di essere così sollevati delle proprie responsabilità. L'indagine storica ci rende consapevoli di volontà tese ad affermare l'uomo, volontà che dobbiamo far nostra e porgere ad altri; è ciò soltanto che veramente ci esalta nel rivivere il passato, esperienza da non confondere con l'altra ad essa talvolta abbinata, dell'estrarre dal passato schemi sociologici applicabili all'avvenire, sia pure come « modi in cui quella fede (morale) possa essere più efficacemente promossa ». Non mezzi tecnici, ma sostanza di vita spirituale si attinge dalla storia, che solo una temporalità astratta diversifica dalla presenza di quegli uomini che in carne ed ossa entrano nel circolo della mia vita spirituale. Non si può neppur dire che una più essenziale differenza possa essere colta nel fatto che la storia sarebbe per me popolata di soli maestri, perché a chi è sepolto da secoli nulla si può insegnare, mentre la mia presente comunità spirituale mi è maestra sì, ma anche allieva, mi educa, ma è anche da me educata. Anche la storia è, spiritualmente intesa, presenza; fra me e il personaggio storico più lontano non è affatto inibito lo scambio reciproco di suggestioni morali, se anche la mia e la sua parola dovranno attendere « milioni e bilioni d'anni », come dice Fichte nella seconda lettura sulla « Destinazione del Dotto » sviluppando concetti sostanzialmente analoghi, per incontrarsi, in altra empirica persona, capace di cogliere una congruenza ignorata che ambedue le inveri. Al C. non sfugge questo, a mio giudizio fondamentale, aspetto del problema, p. e. quando parla della storia come « estensione al passato della comunità morale » (pag. 212), ma non lo approfondisce e d'altra parte troppe altre considerazioni tecnico-prammatiche s'addensano a far velo a quell'intuizione.

ALDO VISALBERGHI

Discussioni e polemiche sul romanticismo in Italia (1816-1826) a cura di EGIDIO BELLORINI, Bari, Laterza, 1943, « Scrittori d'Italia », voll. 2, pp. 479 + 538.

Posto nella necessità di limitare il campo della sua scelta, il Bellorini ha pensato di escludere dalla sua raccolta tutti gli scritti di autori più famosi, come Foscolo, Monti, Leopardi, Berchet, ecc., più volte ristampati e facilmente reperibili; e di non estenderla nel tempo oltre le dispute suscitate nel 1825-26 dall'apparizione del *Sermone sulla Mitologia* del Monti, quando la polemica si era già molto attenuata e pareva sulla via di spengersi; tenendo fermo come termine di inizio la pubblicazione dell'articolo della Staël, *Sulla maniera e utilità delle traduzioni*, avvenuta nel gennaio del '16. Stabiliti questi limiti preliminari l'editore ha volto ogni sua cura alla ricerca di tutto un materiale più minuto, articoli, versi, parodie, dispersi per le gazzette e le riviste del tempo, e opuscoli e pamphlets divenuti rarissimi; ristampando degli scritti di più facile ricerca, solo quelli del Di Breme e alcuni articoli del *Conciliatore*.

Ordinata dunque secondo un criterio di opportunità editoriale, la raccolta del Bellorini, se opportunamente integrata dagli scritti del Berchet e dagli altri articoli del *Conciliatore*, può dirsi tuttavia organica nel senso che raccoglie scritti legati più direttamente alla discussione pubblica e quotidiana. Anche la data del 1826 se, rigorosamente, non segna la fine delle discussioni sul romanticismo in Italia, vale però a chiudere con una certa larghezza il primo periodo del romanticismo italiano, quello dei manifesti e delle polemiche del gruppo milanese;

comprendendo anche la fase successiva alla soppressione del *Conciliatore*, fase più riposata di sistemazione e di maturazione dei temi proposti da quei primi fino al momento in cui uomini di diversa formazione e ambiente ne raccolsero l'eredità già consolidata e arricchita.

La raccolta del Borsieri ci offre così la possibilità di seguire lo svolgimento della polemica romantica per un lungo tratto della sua durata e, quel che più conta, di seguirla più da vicino, inserita nel preciso terreno storico da cui fu alimentata e che è meglio definito dal concorso di numerosi personaggi di secondo e di terzo piano. Per gran parte sono i rappresentanti numerosi e mediocri della letteratura ufficiale, i depositari della tradizione; formano quella vasta classe di critici, di letterati, di poeti, di uomini di cultura, che sono come il fondo duraturo e resistente di una letteratura, di cui tramandano il costume e il gusto, la stessa nozione, irrigiditi spesso nell'inerzia di una retorica. Contro questi conservatori è diretto l'attacco dei primi romantici. Scrivendo del Borsieri, Lodovico di Breme dice: « En effet les personnes auxquelles il adresse ses reproches et qui tombent sous sa critique, ne sont que les infirmes actuels d'une espèce de maladie indigène, laquelle se reconnoit toujours aux mêmes symptômes » (*Grand Commentaire sur un petit article*, Genève, 1817, pag. 142). L'azione dei romantici è diretta ad impegnare questa zona più profonda e più vasta, a penetrare nella massa statica di una cultura per deviarla senza residui in una nuova direzione. Così resta circoscritta ad una particolare situazione, ma proprio in questo rapporto concreto e diretto con una realtà, anche le idee che, prese in sé non sono né originali né profonde, acquistano una forza, un significato, un valore insomma.

La polemica si apre con la denuncia di una profonda crisi culturale. L'articolo della Staël, un invito a conoscere la letteratura tedesca e inglese e un'accusa alla grettezza della tradizione accademica, arcadica ed erudita di quella italiana, provoca le prime vivaci discussioni. Il Di Breme intervenendo in difesa della Staël amplia subito la portata di quell'articolo: « Siamo accusati di non contribuire per nulla al progresso attuale della filosofia razionale e morale e alle sue più sicure applicazioni » (*Discussioni e polemiche*, I, pag. 29). « Ci si rimprovera di non avere peranco adottata la grammatica intellettuale d'Europa di cui gettò le fondamenta Bacone, e che per opera dei Locke, Condillac, Du Marsais, Bonnet, Smith...; non meno per quella dei d'Irving, Kant, Jacobi, Fichte, Ancillon ecc. ecc. è divenuta la miracolosa chiave di volta d'ogni sapere (*Intorno all'ingiustizia di alcuni giudizi letterari italiani. Discussioni e polem.*, vol. I, pag. 29).

Borsieri nelle *Avventure letterarie di un giorno* rinalza il motivo di questo isolamento italiano: « Dividiamoci suvia dalle altre colte nazioni e se le Alpi ed il mare non bastano a separarcene, alziamo un gran muro come quello della Cina, non per opporlo al Tartaro devastatore, ma per impedire che giunga fino a noi la luce tranquilla e fecondatrice della coltura europea » (*Discussioni e polem.*, I, pag. 119). Questa richiesta di una vasta apertura culturale verso l'Europa, muove dalla constatazione dell'insufficienza delle lettere italiane: « Credo che nel presente periodo l'Italia non possessa quelle che essi (gli avversari) chiamano letterarie ricchezze » (*Discussioni e polem.*, I, pag. 175).

Il Di Breme ci indica le ragioni di questa insufficienza, chiarendo in che senso la cultura italiana sia in crisi: « ...è vero, abbiamo battezzato noi La Grange, e nostri sono Volta, Scarpa, Mascagni, Piazzi; a questi aggiungeremo pure Monti, Visconti, Verri, Pindemonte, Foscolo; ma bastano forse quei soli ai bisogni attuali del nostro incivilimento? » (*Intorno all'ingiustizia di alcuni giudizi ecc. Discussioni e polem.*, I, pag. 26). In questo rapporto funzionale fra cultura e incivilimento consiste la validità di una cultura; e quella italiana è in crisi perché ristretta tuttora alla particolare concezione umanistica di letteratura, isolata in un suo cielo metafisico e lontano dalla situazione storica, spirituale, politica, sociale.

La cultura, per il Di Breme e per gli uomini del *Conciliatore*, ha il senso di uno strumento di « progresso » di « perfettibilità » di « incremento sociale » di « comune utilità ». Il *Conciliatore* nel suo programma si propone di « parlare dei buoni metodi di agricoltura, delle invenzioni di nuove macchine, della divisione del lavoro, dell'arte di moltiplicare le ricchezze ». È un concetto di cultura quale possono formarselo uomini stretti ancora all'illuminismo (tanto,

anzi, che spesso non sapranno risolvere il contrasto tra questo illuminismo che costituisce il fondo della loro formazione e i loro motivi idealistici e più tipicamente romantici); ammiratori del circolo del *Caffè*, di cui si professano seguaci e continuatori; uomini, soprattutto, passati attraverso l'esperienza della Rivoluzione francese. A proposito della Rivoluzione Lodovico Di Breme fa nel *Grand Commentaire* una dichiarazione che vale ad illuminare indirettamente il pensiero di tutto il gruppo milanese: « Les âmes esclaves des habitudes et des coutumes quelque rectitude d'intention qu'elles puissent vanter, n'auoient point une vocation à gouverner les chose proportionnée aux circonstances du jour; elles tendroient à tout enlever ce qui est établi, et à faire indistinctement main-basse sur les institutions et les méthodes contemporaines des jours criminels. Mais l'échafaudage du crime tombera, et laissera à découvert un édifice honorable à l'industrie humaine; cet édifice se dessinera aux yeux de la postérité sur un fond ténébreux, qui ne le fera que mieux ressortir » (da un frammento del 1811 pubblicato in appendice all'*op. cit.*, pag. 163).

Dalla rivoluzione purificata di quanto ha di violento e di sovvertitore, Di Breme ricava la convinzione di un liberalismo volto, per quanto è reso possibile dalle circostanze, a un reale progresso. Quali siano gli scopi che si propone questo liberalismo è accennato indirettamente nella Postilla XVI a uno scritto del Londonio (1818), dove il Di Breme, polemizzando contro i falsi liberali in letteratura, aggiunge: « Nella materia politica io vedo per lo più diviso il mondo in due classi di illiberali: questi che per salire metterebbero a soqquadro e a rischio qualsiasi ordine di cose, e per rattopparsi i buchi della calzetta romperebbero quell'unico filo da cui pendesse il mondo; quelli che per non discendere dalla loro fortuita altezza e non far copia dei loro diritti e delle loro esuberanti dovizie ai pari loro si armerrebbero dei fulmini di Dio e santificherebbero tutte le tirannidi; ma intanto e questi e quelli si vociferano per avventura liberali fra quattro mura, e dettano *costituzioni* e cinguettano di *sincera rappresentanza nazionale*, di *scuole alla Lancaster*, di *tolleranza*, di *economia politica* e insomma di quelle tante luminose conquiste che il secolo nostro ha già fatto sull'avvenire » (*Discussioni e polem.*, I, pag. 349). Dove si scorge anche, con maggior precisione, la posizione di questo liberalismo, tra il giacobinismo da una parte e questi falsi liberali intimamente conservatori dall'altra.

Un accenno sia pure non molto esplicito a questa classe conservatrice lo troviamo nell'*Articolo sulla poesia tragica e occasionalmente sul Romanticismo* di Giuseppe Nicolini del 1819: « Sensibile, egli è vero, è tra noi l'alienazione del pubblico al genere tragico; ma questa non proviene da colpa né del pubblico né del genere. Non parlo di quella classe egoista della società che teme le sensazioni dolorose persino nelle illusioni della scena.... Più numerosa forse nell'età nostra che in altre, questa classe antipoetica non mancò mai in nessun tempo e in nessun popolo » (*Discussioni e polem.*, ecc., II, pag. 93).

Di questa classe anche il Di Breme sottolinea il fondamentale egoismo, nascosto dietro il velo di un ipocrita patriottismo e di un falso liberalismo: « il secolo è liberale, non essi se anche parlino il linguaggio del secolo » scrive nelle *Postille dell'Appendice ai cenni critici del Londonio* (*Discussioni e polem.*, I, pag. 349).

Per l'abate Di Breme certo costoro sono gli stessi che hanno contribuito a fare della parola evangelica rivelata « pour la consolation des opprimés et des souffrants, l'arme la plus terrible des oppresseurs; un levier de puissance qui remue la terre en s'appuyant au ciel » (*Grand Commentaire*, pag. 172). Perché aveva una chiara visione delle forze in gioco ed era animato da una sincera fede in un progresso ordinato e costante, da attuare attraverso le forme di un attivo e sincero liberalismo, il Di Breme è indignato che un avversario sostenga che il romanticismo ha « una tendenza antiliberal e antifilosofica » e che « quelli che col prestigio della poesia cercano di rimettere in onore i pregiudizi e le superstizioni non possono certamente vantarsi di promuovere la civilizzazione e il perfezionamento dell'umano intelletto » (Carlo Giuseppe Londonio, *Appendice ai cenni critici*, ecc., 1818; *Discussioni e polem.*, I, 316). Al Di Breme pareva assurdo trovare « una indispensabile affinità e una reciproca dipendenza tra gli argomenti romantici e il ritorno di quei tanti malanni sociali e politici onde sono caratteriz-

zati i secoli delle crociate, della scolastica, dell'astrologia» (*Il Giaurro*, 1818, *Discussioni e polem.*, I, pag. 272, nota 1).

L'atteggiamento di questi primi romantici verso il medioevo risentiva ancora fortemente della critica razionalistica; del medioevo essi non accettarono che un'immagine idealizzata, non andarono oltre la scenografia. Il Londonio intuì meglio di altri i pericoli nascosti nel romanticismo di provenienza tedesca. «Però — concludeva — lungi da noi il timore che il romanticismo possa ricondurci la barbarie e l'ignoranza del medio evo: le sane idee liberali sono tanto diffuse e fortemente radicate che qualunque sforzo per estirparle tornerebbe vano e vergognoso a chi lo tentasse» (*Appendice ai cenni critici*, ecc., *Discussioni e polem.*, I, pag. 316). Ma i due avversari, in fondo, concordavano pienamente in questa certezza; e la polemica del Di Breme fu in questo caso troppo aspra. Egli vide nel Londonio un altro dei filistei contro i quali combatteva con tanto furore, un altro rappresentante di quella classe insieme egoista e antipoetica, come la chiamava Giuseppe Nicolini. Era convinzione sua e dei suoi amici del *Conciliatore* che i reazionari della politica e gli «stationnaires» della letteratura facessero tutt'uno; e che la polemica per il romanticismo fosse anche polemica per il liberalismo; al punto che la lotta letteraria e la lotta politica finiscono spesso per coincidere, non essendo possibile una demarcazione se non in relazione alla maggiore o minore consapevolezza dei singoli.

Così questa polemica si configura come il tentativo da parte di questi romantici di sostituire cultura a cultura; o, in altri termini, di sottrarre nel controllo della cultura a chi ne è come il depositario ufficiale. Questo tentativo appare a un accanito avversario come G. U. Pagani. Chiesa non solo simile per analogia alla Rivoluzione francese, ma quasi naturale continuazione di questa nel campo della letteratura: «In questo stato di cose, io mi farò a riflettere che potrebbe il romanticismo prender piede in Francia e in Italia. Ma che dovremo dedurne? Che il genere romantico è superiore al genere classico che ha trionfato finora....? Non dovremo prima esaminare gli effetti di una rivoluzione che nella storia non trova esempio, la quale servì a tutto distruggere e non generò che mostri e chimere? Una rivoluzione politica così estesa, così lunga, così sanguinosa, portò anche quella dei costumi, della letteratura e del gusto» (*Sovra il teatro tragico italiano*, Firenze, 1825; *Discussioni e polem.*, II, pag. 267). Per il Pagani Chiesa «le sovversive idee del romanticismo sono (a chi ben intende) sintomi di maggior sovversione» (ivi, pag. 271 e continua: «e il signor Schlegel dovrebbe unire il suo voto al voto universale, implorando una pace che stringa le nazioni e faccia nascere in qualche parte d'Europa un secolo simile a quello di Luigi XIV....»); e ne indica i sostenitori in una «gente educata nella rivoluzione e nella guerra.... Folla di avventurieri fortunati, di briganti politici, di gente d'armi, di burocratici senza elementi, di ricchi volgari, di giovinastri che non conobbero che il disordine in cui son nati....» (ivi, pag. 268).

Anche Ottavio Alessandro Falletti, nella storia scherzosa *Della romanticomachia*, uscita nel 1818 a Torino, narra allegoricamente la nascita del romanticismo, facendolo stillare dal medesimo vaso di Pandora che aveva già rovesciato «sull'umano seme innumerabili calamità»: «cessata la pioggia delle note sciagure, alcuni altri mali particolari stillarono dal medesimo fonte, tra i quali più particolarmente si distinsero la sovvertitrice democrazia, la delirante metafisica e lo sfrenato romanticismo» (*Discussioni e polem.*, I, pag. 375).

Così insomma nel campo avverso si stabilisce confusamente una continuità tra Rivoluzione e Romanticismo, molto più diretta che in realtà non sia e si intravede, sotto le proposizioni del genere romantico, una sostanza politica e sociale che alla Rivoluzione si ricollega. Il linguaggio dei romantici del resto, anche nella discussione puramente letteraria è fin troppo esplicito e tale da non lasciare dubbi agli avversari. Tutta la polemica è sostenuta in nome della *ragione* — una ragione che si oppone a quella convenzionale della critica letteraria classica — e della *libertà*; questi due termini ricorrono con insistenza ad ogni pagina, sono la nota dominante. Qualche esempio a caso: «A dispetto dei tuoi maestri, dice Grisostomo al figlio, la tua coscienza ti libererà dall'obbligo di venerare ciecamente gli oracoli di un codice vecchio e parlato per sottoposti a quello della *ragione*, perpetuo e lucidissimo»; «L'erudizione e l'autorità usurpano i diritti della *libertà* e della *ragione*» (Nicolini, 1819); e nel 1824

Giuseppe Montani scrive dei primi romantici come di coloro che « hanno messo di moda la ragione nella letteratura ».

I romantici hanno il culto della ragione — che prende anche il nome di ragionevolezza e di buon senso —; in questa ragionevolezza sta — come riconosceva già nel '23 il Manzoni — il segreto di quella moderazione e di quell'ordine che lo stesso Manzoni ascriveva a merito del gruppo milanese anche nei confronti del romanticismo tedesco.

D'altra parte nella coesistenza di questo razionalismo con i motivi più tipicamente romantici (ideale, sentimento, ecc.) è da cercare la causa di molte contraddizioni, che viziano, sul piano teorico, il romanticismo italiano.

Il romanticismo tedesco fu condizionato in Italia da queste inclinazioni e da queste esigenze. È indubbio che sfuggì ai nostri romantici il significato profondo di quel moto; essi videro la Germania attraverso il prisma seducente de *L'Allemagne* della Staël — un'opera che influì in misura decisiva sulla loro formazione. La Germania si rivelò loro, attraverso quella nebbia di un entusiasmo acceso, ma temperato in fondo, e come garantito da un *bon sens* tutto francese, come il paese felice ed esemplare della « naïveté », del sentimento, dell'idealismo, ma soprattutto come la patria di una letteratura « diversa » da quella italiana.

Dal romanticismo tedesco assunsero i principi di una critica letteraria — risultati estremi in Germania, di una lunga elaborazione — che si presentavano a loro come senz'altro evidenti e ragionevoli, che coincidevano con la loro naturale disposizione logica e liberale. Sul piano dell'intelligenza, aderirono con convinzione a un'idea della poesia come libera « creazione » (« Nous sommes aussi la nature » dice Lodovico Di Breme), come sincerità e ispirazione; al rifiuto di ogni critica formativa o vincolata, a confronti. La nuova critica romantica è, secondo il Di Breme, « grave, molto filosofica e avvivatrice degli ingegni » e sa « di non dover prescrivere leggi artificiali, né imporre giochi alla facoltà inventrice, ma camminare attenta sulle di lei orme e raccoglierne sollecita i tesori » (*Il Giaurro, Discussioni e polem.*, vol. I, pag. 276).

Ma i romantici non si arrestano a questa concezione di una critica completamente disponibile e solo giustificante. La loro esigenza di riformatori è appoggiata alla convinzione che la letteratura debba rispondere ai « bisogni della civilizzazione ». La poesia deve tornare a profitto « della morale e del patriottismo », deve « immedesimarsi con tutti gli affetti, con tutte le circostanze solenni della vita sociale » (L. Di Breme, *Il Giaurro, Discussioni e polem.*, I, pag. 262). « Lo scopo estetico dei versi conviene subordinarlo allo scopo eminente di tutti gli studi, il perfezionamento dell'umanità, il bene pubblico ed il bene privato » (Ermes Visconti, *Idee elementari sulla poesia romantica*, 1818, *Discussioni e polem.*, I, 451). Anche la richiesta della popolarità muove da questa premessa: il Berchet la pone come consiglio, conscio del pericolo di irrigidire di nuovo la poesia negli schemi di un'arte poetica. Ma è evidente il contrasto fra una critica che afferma: « Tutto ciò che raggiungerà lo scopo a cui può arrivare la efficace poesia, avremo per legittimamente poetico » (Di Breme, *Postille sull'appendice ai cenni critici del Londonio*, I, pag. 355) e che predica una assoluta libertà per la poesia; e quest'esigenza di una poesia che risponda a una particolare sensibilità ed insieme ai bisogni di una morale, di una società.

Il contrasto diviene aperto, fino alla rottura di ogni coerenza teorica quando i romantici, superato l'equilibrio statico di una critica « liberale » di assoluta giustificazione, avanzano la loro preferenza per un contenuto che tentano anche, senza riuscirvi, di dimostrare come necessario. (Il solo Giuseppe Nicolini si accorge che i romantici hanno passato il segno col proibire la mitologia e che si sono formati un « concetto troppo sistematico » della poesia. *Fanatismo e tolleranza, ecc.*, 1820, *Discussioni e polem.*, II, pag. 131).

Lo stesso Di Breme, così chiaro e acuto pur nella tensione della sua polemica, non sfugge a questo errore, che però solo nel Visconti arriva all'assurdo di un sistema; ed indica i temi di un'immaginazione romantica che tragga efficacia da una « analogia con quel vero che ne circonda e con quello ch'è in noi »: « le religioni nostre spirituali e ascetiche...; il sublime amore...; la donna...; la vicendevole fratellanza delle scienze e delle arti, i miracoli dell'industria ecc. » (*Il Giaurro, Discussioni e polem.*, I, pag. 261).

Il Montani immagina un poeta romantico che canti « la scuola dei sordimuti », « i magazzini, gli opifici », « l'industria nuova che va crescendo » (e aggiunge : « Convien sostenere questa creatura nostra a cui crescono a lato l'agiatezza e la morale ») ; dal molo « animatissimo per le liberali franchigie » il poeta romantico vede aleggiare sulle navi « il genio del commercio e quello della civiltà » (*Intorno al Sermone sulla Mitologia*, Antologia, 1825, *Discussioni e polem.*, II, pagg. 300-301). Sviluppo estremo della richiesta romantica del vero, ma anche conseguenza coerente delle premesse che stanno sul fondo del nostro romanticismo : la fondazione di una nuova cultura in funzione di una nuova società (che vale anche nuova sensibilità, nuovo senso della religione, nuove idee). La stessa mancanza di originalità in senso assoluto di profondità è di rigore sul piano teorico, invitano a far convergere l'attenzione sul fondamento politico e sociale della polemica ; e a ricercare su quel terreno, frasi di una troppo facile, agiografica prospettiva che ha come punto d'arrivo l'unità nazionale, le ragioni e la direzione di un assestamento della cultura italiana, destinata a operare nello spazio di oltre un secolo.

GIULIO BOLLATI

TEOCRITO, *Idilli*, Edizione critica con traduzione italiana a cura di Vittore Pisani, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1946, pp. xxxiv-280.

In mezzo all'altra sua molteplice attività glottologica e culturale, Vittore Pisani ha voluto anche allestire un'edizione di Teocrito. *Haud mora*, e l'ha fatta ; « senza pensare ai figli e alla cara moglie, come direbbe Saffo, ma lo travolse Amore » ; cioè senza rendersi conto delle scabrosissime difficoltà che presenta la tradizione di un tale testo e un autore di questo genere ; e forse senza avere compreso bene in generale la delicatezza e il sistema e la somma di conoscenze che occorrono per qualsivoglia edizione critica anche molto più semplice ed agevole. Ma forse seccato di questi gran vanti che menano i filologi dell'arte loro, non ha creduto che essi avessero qualche reale motivo per disdegnare il volgo, e un geloso segreto da custodire ; ma da glottologo ha invaso i penetrali della filologia, senza il filo di Arianna.

È davvero un peccato, che così poco brillantemente abbia esordito con questo primo numero l'attesa collezione milanese di autori classici, che è certo fornita di larghi mezzi finanziari, e diretta dallo stesso Pisani e da Mario Untersteiner. È un bel volume, con bei caratteri, bella carta, stampa elegante e corretta (soltanto il numero 6 è fatto sempre con il digamma invece dello stigma) ; ma bisogna pure avere il coraggio di dire, ciò che finora un solo competente ha lasciato del resto intendere con molto garbo, che l'opera è infelice, e *laborat* veramente in tutte le sue parti. E forse essa varrà come un monito contro codesto andazzo che sembra ora pervadere un po' tutti, di abborracciare edizioni, senza scuola e senza attitudini, come prima era di moda estetizzare. Essa potrà servire, per contrasto, come un'accesa esortazione alla vera filologia, e più in generale, come un'esortazione alla competenza tecnica in ogni campo, e a non improvvisare, se vogliamo veramente rimetterci in piedi e ricostruire in ogni campo la nostra Italia e i patrimoni perduti.

La traduzione in prosa vorrebbe essere letterale, ma è ricca di svarioni e fraintendimenti, ed è chiaro ad ogni modo che è tirata giù con grande approssimazione e faciloneria. Si veda ad esempio I 126 « abbandona la cima di Elice e quella scoscesa tomba della Licaonide » : fa pensare a chissà quali fiabeschi paesaggi di due regioni immaginarie, ma nel testo greco si tratta di una donna e di un uomo, cioè di Elice e del figlio, detto il Licaonide perché nipote di Licaone. Parimenti in III 50 si confonde Giasione con Giasone, personaggi ben differenti e parole che sono in greco assai diverse per valore metrico. In VIII 49 una frase relativa introdotta con l'avverbio locativo ὅ è stata assimilata ai vocativi con ὦ dello stesso periodo, e tradotta come vocativo, con quale effetto e strazio di senso è facile immaginare, poiché s'invocano insieme un becco ed un bosco ; viceversa in XXIV 130 il pronome relativo ὃ « del

quale » è preso per avverbio locativo e tradotto « dove ». In VII 74 il soggetto è inteso per complemento di luogo (e distrugge una bellissima nota di poesia chi traduce che Dafni « per la montagna andava affannandosi », mentre il testo vuole indicare che tutto il mondo della natura partecipava alle pene amorose di Dafni); in X 18 è invece l'oggetto ad essere preso per complemento di tempo (con altro strazio della lingua e della poesia); e così via di seguito.

Altre volte è la sintassi che fa difetto al traduttore, specialmente nell'uso greco del participio. Un participio attributivo temporale diventa una specie di participio congiunto in VIII 85: « se tu vuoi insegnare anche a me che venga teco a pascolare le capre », invece di « se vuoi insegnare anche a me (a cantare) mentre insieme (con te) pascolo (il gregge) »; e non è inteso in XIV 8 il tipico atticismo *παίσδεις ἔχων*, tradotto erroneamente e banalmente con « vuoi scherzare e ne hai ben donde »; mentre è affievolito il valore di *ἔχουσα* in XV 131 « si rallegrì Cipride con il suo amato », dove ha invece il senso pregnante di possesso amoroso. Poco più sotto, in XV 143, un participio femminile plurale *εὐθυμέουσας* è preso evidentemente per ottativo *εὐθυμήσαις*, e tradotto « serbaci il tuo favore ». In XV 8 è travisata un'altra tipica costruzione participiale: « arrivando qui si è andato a prendere ai confini del mondo una casa »; ma « arrivando qui » c'è di più ed altera il senso in italiano (parla una donna siracusana ad Alessandria), perché i due verbi del testo sono già tradotti con « si è andato a prendere » (che dovrebbe essere veramente « si è venuto a prendere »).

Succede pure che la traduzione in qualche caso non vada d'accordo col testo stampato a fronte, o addirittura non si riesca a comprendere quale testo sia stato immaginato, quando ad esempio si urta in VIII 84 nell'espressione « prenditi le siringhe », e si legge a fronte un greco confuso tra differenti lezioni e interpretazioni. Per il senso sarebbe meglio il singolare perché una sola zampogna è stata messa in palio per la gara da ciascuno dei due pastori; ma il greco di Pisani (*τᾶς συρίγγας*, sic) non dà il plurale (accusativo), che sarebbe *τὰς σύριγγας*, e neppure il singolare (genitivo), che sarebbe *τᾶς σύριγγος*, ma una via di mezzo: che contiene ad ogni modo due errori, perché costruisce un nome inesistente della prima declinazione mentre è della terza, e perché guasta la struttura prosodica del verso con una sillaba lunga dove dev'essere breve. Ma forse a tutto questo ha dato la mossa un segreto desio, di accogliere l'elegante congettura dello Scaligero col genitivo singolare, senza scostarsi però troppo dalla lezione dei codici con l'accusativo plurale.

Anche altrove assurdità grammaticali e logiche fioriscono infatti dal desiderio di conservare il testo corrotto dei codici: leggiamo in VII 152 che Polifemo « scagliava rocce sui monti » contro il senso comune e la grammatica greca, mentre è chiaro che l'omerico Polifemo voleva colpire le navi (*νᾶας* e non *ἄλᾶς*) di Ulisse con macigni di rocce (cfr. *Odyss.* IX 481); invece il greco di Pisani *ὃς ὥρεσι λᾶας ἔβαλλε*, a volerlo tradurre proprio esatto, dice che Polifemo « colpiva le pietre con i monti ». In XV 4 si nota lo sforzo di parafrasare la parola corrotta *ἀδεμάτω* accolta nel testo per *ἀλεμάτω*, o forse di tradurre l'una e l'altra, lezione corrotta e lezione risanata; e così un mezzo verso del testo, una breve esclamazione, diventa « oh la mia povera anima, per poco separata dal corpo »; dove al cattivo greco si aggiunge il perverso italiano, perché avrebbe dovuto dire ad ogni modo « per poco non separata » o « quasi quasi separata ».

Ma si sa che l'editore più disposto a mantenere nel suo testo gli svarioni palmari della tradizione è quasi sempre il più corrivo a congetturare estrose emendazioni. Così il Pisani non si è contentato di ripetere il testo del Wilamowitz qua e là rivisto, con l'apparato corretto ed aumentato, mettendoci a fronte un'accurata traduzione, che sarebbe già stato un onesto lavoro di divulgazione, ma in parecchi luoghi ha introdotto lezioni nuove e senz'altro congetture personali. Orbene, tranne due o tre che il Pisani si ascrive per es. a p. 88 e a p. 172 e che risalgono invece al Fritsche o addirittura al Voss (come si può vedere nella mia edizione di Teocrito e dei Bucolici greci, ediz. del Poligrafico, Roma, 1946), proprio nessuna mi pare degna di attenzione; anzi, il più delle volte, grammatica o prosodia o metrica fanno difetto in questi tentativi di innovazione. È infatti anche un errore di prosodia introdurre senza ragione *ἐννεάφθογγον* come finale di esametro in VIII 18 e 21 al posto di *ἐννεάφωνον*; e

malgrado le eccezionali *correptiones* interne rilevate dagli antichi grammatici appunto perché eccezionali, non è lecito ritornare alla lezione dei codici in I 56 $\tau\iota$ $\delta\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha$, dopoché il Porson ristabili la naturale prosodia della parola eliminando il $\tau\iota$; e tanto meno introdurre un'anomalia di tal genere per congettura in XXIV 71 $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\nu$ $\epsilon\acute{\upsilon}\eta\pi\epsilon\acute{\iota}\delta\alpha$ (giacché il consenso del papiro e del codice C dà in questo caso la lezione d'archetipo $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota$). Sono iati intollerabili che il Pisani introduce con sue congetture in XXI 37 o XXVII 62; e infrazioni contro le stesse leggi strutturali del verso in XXI 58 e XXV 203; poi manca addirittura una sillaba in XXX 17, nella clausola del verso eolico congetturata dal Pisani. In questo stesso carme eolico, al v. 32, egli introduce la particella potenziale $\kappa\alpha$, e in due lettere commette tre errori: primo, guasta il verso con una lunga dove occorre una breve; secondo dimentica che questa particella è proprio una delle caratteristiche fondamentali per il cui il dorico (e beotico) si differenzia dall'eolico di Lesbo e di Tessaglia e dall'ionico-attico; terzo, attribuisce la lezione al Wilamowitz, che aveva scritto correttamente il suo verso.

D'altra parte non è greco quello che scrive il Pisani in XV 38 (abbandonando la lezione giustissima e insospettabile testimoniata dal consenso di papiri e codici), oppure in XXI 37-38, XXIII 18, XXV 164. Un'altra congettura è almeno assurda per il senso in II 60: « sopra la soglia di lui, sulla quale sono avvinta ancora nell'animo »; ed anche perché fatta in servizio del successivo verso 61, che è un verso spurio.

È chiaro che non può farsi edizione critica di un autore, quando si mostra d'intenderne così poco il senso, la lingua e la tecnica. Ma come edizione questo lavoro è fallito più che mai per quanto riguarda la *recensio codicum*. Dei codici teocritei si parla qui in quattro pagine scritte in latino (non senza maccheronismi e svarioni), elencandone semplicemente una ventina, uno di seguito all'altro, e con continui errori d'informazione, senza il minimo tentativo di un aggruppamento per famiglie, senza il più piccolo giudizio di rapporto e di valore comparativo, buoni e cattivi insieme, codici primari e codici *descripti*, integri e compositi. È rimasta del tutto ignota al Pisani la serie dei miei articoli sulla tradizione teocritea, pubblicati dal 1934 in riviste filologiche italiane, e fondamentali per la *recensio* e per la storia della tradizione, sì che hanno avuto l'occasione di codificarne alcuni risultati persino i compilatori della Real-Encyclopädie. Ma al Pisani è rimasto ignoto tutto il lavoro speso intorno a questi codici in un secolo, altrimenti non ne avrebbe messi a frutto alcuni già manifestamente apparsi ad Ahrens e Hiller copie inutili di altri tuttora superstiti. Certo, alcuni credono ancora oggi che, per fare un'edizione critica, basti raccogliere sotto il testo le varianti di molti codici qualsivogliano e quindi scegliere tra queste quella che quadri di più; e non si accorgono che così facendo sono in ritardo di parecchi secoli sui sistemi moderni della filologia, la quale è quella che è, bistrattata dagli estetizzanti di ieri e dagli incompetenti di oggi, ma conscia dell'arte sua, del suo mestiere, dei suoi limiti e delle sue esigenze.

La selva delle varianti trascritte a piè di pagina, senza una guida critica esposta nell'introduzione, non serve a nulla; e difatti il Pisani molto spesso sceglie male la sua lezione tra le varianti, attaccandosi persino alla lezione isolata di un unico codice appartenente ad una ricca famiglia, la quale in tutti gli altri suoi componenti conserva la lezione buona delle altre famiglie di codici e di papiri. A un certo punto però il Pisani ha trovato l'albero genealogico costruito dal Maas per il rapporto tra papiri e codici teocritei, e come un oggetto raro lo ha appiccicato senza illustrazioni in fondo all'elenco dei codici. Ma veramente non si capisce a cosa egli pensi che possa servire uno *stemma codicum*, se di questo poi non tiene alcun conto nella costituzione del testo. Ma se lo stemma del Maas è giusto (come lo è sostanzialmente), esso sta proprio lì a denunciare tutti gli errori commessi dal Pisani nella costituzione del testo, ogni volta che egli si comporta alla rovescia di quanto lo stemma suggerisce. Posto quello stemma, se il papiro di Antinoe e il codice K omettono il verso II 61, questo significa che nell'archetipo non esisteva quel verso, ed è quindi errore conservarlo e tradurlo, tanto più che ragioni di senso e di tecnica (numero dei versi nelle strofe) già per sé stesse lo dimostrano spurio. E così, contro il consenso di papiri con K o con le stirpi dei codici migliori, sono adottate le lezioni secondarie ed erronee anche in II 65, 101, o in XIII 61, XV 38, 60, 72.

Eppure sarebbe stata una degna impresa che un glottologo, come è il Pisani (né si capisce perché ha voluto all'improvviso farsi filologo classico), si fosse accinto pazientemente a studiare il testo di Teocrito dal lato linguistico. E invece anche da questo lato la sua presente fatica lascia a desiderare. Né voglio alludere con ciò alla fantastica etimologia che leggo in nota a p. 169, con cui si vorrebbe giustificare l'esistenza di una parola ignota e incomprensibile λῆγα (da λᾶ-αγον, sic, « pezzo di pietra »); ma penso all'abuso dell'eta per epsilon iota, fino a scrivere in Epigr. 1 ἐκίγα per ἐκείνα sulla fede di un codice, manifestamente corrotto per itacismo; oppure, quante nuove lezioni linguisticamente interessanti dei papiri teocritei si è lasciate sfuggire il Pisani senza nemmeno ricordarle nell'apparato. Per es. parecchi casi della consonante tenue conservata nell'incontro con lo spirito aspro, caratteristica dorica documentata dagli antichi grammatici (si vedano i prolegomeni alla mia edizione di Teocrito, p. XLIII); oppure parecchi fatti di cosiddetto eolismo, da participi in —σαισα alle riduzioni ad —ε— degli incontri in —εο— (si veda la mia edizione, p. L); oppure nei carmi eolici, la retta forma eolica αἴμισυ in XXIX 5, e l'altra πέλεμες in XXIX 27, che ci ha dato il papiro di Antinoe e che il Pisani ha trascurato; come del resto ha trascurato in genere di ricordare puranche nell'apparato molte lezioni interessantissime dei papiri (si veda ad esempio la mia edizione in I 136, VII 7, XIV 33, 60, XV 2, 8, XVIII 2, 7, 10, 11, XXII 69, XXIV 15, 16, XXVI 13, XXIX 24).

Di più minute questioni tecniche faccio grazia ai lettori, né del resto vale la pena di indugiarsi in altri rilievi, o di discutere sul tenore dell'introduzione letteraria premessa al testo; mi pare che basti avere saggiato i due punti dell'opera posti in evidenza dal sottotitolo, e avere concluso, in contrasto con quanto esso promette, che questa non è una traduzione italiana e tanto meno un'edizione critica. In conclusione, questo volume non costituisce un bell'inizio per la nuova collezione. Questo dovevo dire, con l'augurio che i successivi volumi diano meglio a sperare per la serietà della nostra scienza; e questo mi sembra un franco ed onesto parlare, anche se fa dispiacere a persone amiche.

CARLO GALLAVOTTI

LIBRI RICEVUTI

Per ragioni di spazio sono annunziate soltanto una parte delle pubblicazioni pervenute alla direzione. Di alcuni libri di cui sotto per ora è fatto il semplice annuncio, sarà curata la recensione nei prossimi fascicoli

Antologia de « Il Caffè » (1764-1766), a cura di Ezio Colombo, Milano, Bompiani, 1946, pp. 306. — Rispetto all'edizione del Collino (1930) questa del Colombo — che sostanzialmente ne riproduce la scelta, aggiungendo alcuni articoli di interesse attuale — appare di carattere più divulgativo. Vi manca infatti l'indice ragionato (assai utile) e la suddivisione per semestri. L'introduzione si limita ad elencare le caratteristiche del giornale senza porre a fuoco quei problemi (natura dei rapporti con l'illuminismo francese, concetti di libertà e nazionalità) che, a proposito di tutto il '700, sono particolarmente vivi nella storiografia contemporanea. Rispetto alla precedente edizione questa può vantare le notizie biografiche dei collaboratori del giornale a cura di Giovanni Seregni.

MARIO APOLLONIO, *Storia del teatro italiano*, vol. III (Il teatro dell'età barocca), Firenze, Sansoni, 1946, pp. 457.

CORRADO BARBAGALLO, *Lettere a John. Che cosa fu il fascismo*, Napoli, Fiorentino, 1946, pp. VII — 288. — È la pratica riprova dell'impossibilità, almeno temporanea, di tracciare una storia del fascismo; impossibilità che non deriva tanto dalla mancanza di documenti quanto dalla disposizione dell'animo che non può considerare storicamente un materiale tutto pieno di passioni politiche. L'intenzione storica, pur essendo presente, non si fonde mai con la narrazione, dove prevalgono i riflessi degli atteggiamenti pratici dell'autore. Così si spiega come il Barbagallo, non crociano, abbia potuto affermare che la cultura del ventennio è stata completamente falsa ed asservita al regime. In realtà questa affermazione può andar bene per la cultura ufficiale, ma si deve riconoscere che accanto a questa, in polemica con questa, ci fu una diversa cultura che poi è la vera cultura italiana. Il problema storico è quello di scorgere i rapporti fra il governo e la cultura di opposizione, la cultura ufficiale e la cultura di opposizione.

CHARLES BAUDELAIRE, *I fiori del male*, Interpretazioni di Enrico Vito Panunzio, Modena, Berben, 1946, pp. 100.

RAFFAELLO BELVEDERI, *Il quarto dell'Eneide*, Rovigo, Istituto di Cultura « Aldo Masieri », 1946, pp. 92.

ENRICO BIANCHI, *R retorica e metrica italiana. Avvicinamento allo studio della letteratura*, Firenze, Le Monnier, 1946, pp. 112. — Agile manualletto che in quattro capitoli esamina le forme elocutive, la versificazione, i generi della prosa e della poesia italiana. La rapidità dell'esposizione non nuoce alla completezza e alla chiarezza; questa anzi si

avvantaggia della soppressione di sterili discussioni retoriche ormai superate. L'autore mostra di ben conoscere i limiti di questi trattati, che possono avere carattere storico ma non normativo; e, consapevole che non sono le regole a creare lo scrittore, anche dove si additano i pregi da conseguire nello stile e gli abusi da evitare, sa conservare un tono piuttosto suadente che dommatico.

GIOVANNI BITELLI, *Piccola guida alla conoscenza della letteratura infantile*, Torino, Paravia, 1946, pp. 172.

RODOLFO DE MATTEI, *Il sentimento politico del Petrarca*, Firenze, Sansoni, 1944, pp. 152. — *Sentimento politico* e non *politico*, perché, a quanto dichiara l'autore, l'impostazione di questo problema richiederebbe dati biografici e documentari dell'ambiente storico più ampi e sicuri di quelli che possediamo. Egli segue la formazione e l'evoluzione di tale sentimento, dichiarandone il carattere etico e l'origine culturale, libresco, per l'influsso che sull'educazione filosofica del Petrarca ebbero Seneca, Cicerone, Agostino. Solo dopo il compimento dell'*Africa* il poeta avrebbe dato un'adesione più piena alla politica concreta, rimanendo tuttavia sempre legato a una concezione etica, idealistica della politica, non realistica come fu quella di Dante. Di vivo nel Petrarca c'è la fede nella continuità ideale di Roma e nell'universalità dell'Impero che di necessità escluse in lui lo svilupparsi del senso di un'unità nazionale che non fosse semplicemente geografico-storica. Esaurente la documentazione e l'informazione bibliografica, ma non sempre persuasiva la difesa di alcune tesi, specie quando, con evidente scopo apologetico, il De Mattei vuole appianare contrasti ideologici che nel Petrarca sussistettero effettivamente e non si possono risolvere se non appunto riconoscendoli come tali. E nello sforzo di giungere a soluzioni unilaterali, egli non riesce a evitare qualche contraddizione.

GUIDO ERRANTE, *Sulla lirica romanza delle origini*, New York, S. F. Vanni, 1943, pp. 440.

MARCELLO FABBRI, *La folie de l'homme, Poème pour un musicien*, Paris, Mercure de France, V edit., 1946, pp. 149.

UGO FOSCOLO, *Poesie e prose varie*, a cura di Sebastiano Agliano, Firenze, Marzocco, 1946, pp. xxviii-372. — È un'esauriente antologia che supera i limiti di un testo scolastico, pur rimanendo adatta alle scuole per la forma limpida e garbata delle introduzioni e del commento, che, fusi insieme, finiscono col costituire un'originale monografia sul Foscolo. L'interesse dell'Agliano, vivo per tutti i problemi più attuali, che si sentono lun-

gamente meditati, s'appunta particolarmente sulle *Grazie* (la cui frammentarietà egli giustifica con l'additare gli elementi psicologici che impedirono al contenuto poetico di spiegarsi in canto libero e continuo, e la risolve poi nella genesi religiosa dei tre inni e nel loro carattere essenzialmente visivo) e al Foscolo critico (di cui riconosce i limiti nel rilievo dato agli elementi psicologici e insieme ne afferma la novità nell'attenzione ai valori formali e nell'attitudine alla discriminazione storica). Contro la frammentarietà dei *Sepolcri* e delle *Grazie*, si sottolinea invece la discontinuità e l'incompleta compattezza artistica dell'*Ortis*.

PANFILO GENTILE, *Il cristianesimo dalle origini a Costantino*, Firenze, Le Monnier, 1946, pp. 307. — Studio di carattere sintetico e compilatorio che, pur riallacciandosi al Loisy, si tiene lontano dallo scetticismo analitico de «Le origini del cristianesimo». L'ispirazione storicistica di questo lavoro fa sì che, accanto alla delineazione degli elementi originali del cristianesimo, si pongano in evidenza le derivazioni dalle religioni e dai culti orientali precedenti.

Q. HORATII FLACCI *Satirae et epistulae*, Scelte e annotate a cura di Aldo Ragazzoni, Torino, Paravia, 1946, pp. xx-184.

ARTHUR KOESTLER, *Schiuma della terra*, Traduzione di N. Conenna, Firenze, Edizioni U, s. d., pp. 308.

MARIO MARTI, *La formazione del primq Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1944, pp. 136. — Più che lo sviluppo della poesia leopardiana, il Marti ha voluto precisare il rapporto dialettico fra cultura e poesia nella formazione spirituale del Leopardi. Egli esamina perciò rapidamente gli scritti più giovanili in quanto maturazione di tendenza e più minutamente analizza lo *Zibaldone* e l'*Epistolario* per tracciare la strada percorsa dal poeta dalle prime patite esperienze psicologiche e intellettuali sino alla completa e cosciente chiarificazione della propria personalità. L'autore non ha preteso di affacciare, almeno per questa parte, problemi nuovi; il suo merito è nell'aver posato la propria attenzione, tenendo conto dei più recenti risultati critici, sulla fase evolutiva della poetica leopardiana; solo che — e qui si rimane delusi di fronte al titolo — egli sconfina presto oltre il primo Leopardi e segue il cammino del poeta anche quando questi ha da tempo concluso il suo noviziato letterario. Elemento positivo è nello studio del Marti lo spostamento dell'attenzione dai *Canti* e dalle *Operette* all'*Epistolario* e soprattutto allo *Zibaldone* (considerato come «il centro generatore di tutta la poesia leopardiana»), per cercarvi da un lato l'elemento poetico che in quest'ultimo è copioso se pur frammentario, dall'altro una documentazione alla tesi che lo svolgimento culturale è sempre nel poeta arricchimento introspettivo, esperienza autobiografica che nasce dal di dentro e non per impulso esterno. Utili sono le indicazioni sulla formazione, notevoli e fini quelle sul carattere della prosa leopardiana delle *Operette morali*.

GIULIO MARZOT, *L'ingegno e il genio del Seicento*, Firenze, «La Nuova Italia», 1944, pp. 248. — Oltre a un buon quadro generale della letteratura secen-

tesca, che già abbiamo letto nel 2° vol. dei *Classici italiani* diretti da L. Russo, contiene una documentata rassegna dei teorici barocchi del concettismo, una attenta revisione della critica sul '600, e studi più particolari sul padre Bartoli, sulla simpatia del secolo per Seneca scrittore, sullo stoicismo e ascetismo nella letteratura della Controriforma. Studio serio, metodico — nonostante certa discontinuità fra i vari capitoli — largamente informato; e se anche non sempre ci trova consenzienti obbliga tuttavia a pensare. La dedica del vol. a Carlo Calcaterra scopre da sé la posizione dell'autore, che in accordo con quello studioso addita le cause del fenomeno barocco nel tormento spirituale che agitò il secolo, incapace di adagiarsi nelle forme tradizionali e tutto teso a dare espressione nuova alla volontà, all'angoscia, alla tetra malinconia che furono suoi caratteri. Al giudizio del Croce, che riconosceva come aspetto speciale di quell'età l'assenza d'ideali morali, politici, di vita interiore e affettiva, il Marzot oppone una rivalutazione più piena del secentismo sostenendo la vitalità dei principii teorici e degli interessi spirituali o morali. Mancò la poesia in quelle anime malate d'ipersensibilità, ma il problema etico, se pur scarso di grande passione ideale, fu problema vivo. Non sempre opportuni ci paiono i rapporti che l'autore stabilisce tra l'arte e la spiritualità secentesche con tendenze dell'anima e della letteratura romantiche. Ma egli guarda al barocco con la psicologia di chi ha vissuto l'esperienza recente del decadentismo; e trova in queste affinità un motivo d'indulgenza e di simpatia.

FRANCO MUNARI, *Studi sulla «Cirisi», estratto dagli «Atti dell'Accademia d'Italia», cl. sc. mor. e stor., serie VII, vol. IV, fasc. 9, 1944, da p. 241 a p. 367. — Dopo un'analisi quanto mai lucida della biografia virgiliana di Svetonio e delle altre testimonianze, che lo porta a ribadire, in scoperta e fin troppo compiaciuta e serrata polemica con Augusto Rostagni, la non autenticità «esterna» della *Appendix vergiliana*, il Munari si preoccupa di confermare con mezzi filologici interni (passi paralleli, imitazioni, stilistica formale, etc.) la non virgilianità in particolare della *Ciris* che egli colloca fra il 17 e il 30 d. Cr. ritenendola, come altri studiosi, post-ovidiana. Affermazione quest'ultima che, seppure non rigetabile *a priori*, è soltanto comprovata e comprobabile dai consueti mezzi filologici puri, che si possono rilevare, e spesso si rivelano, metodicamente insufficienti se non illusori. La post-ovidianità della *Ciris* è da porsi quindi fra le mere ipotesi filologiche, senza speranza, per ora, di una sua conferma storico-letteraria.*

PIETRO NENNI, *Una battaglia vinta*, Roma, Leonardo, 1946, pp. xi-145. — Raccolta di discorsi tenuti per la convocazione dell'assemblea costituente e per la campagna elettorale, cui è aggiunto il discorso pronunciato al congresso di Firenze del partito socialista.

ETTORE PARATORE, *Virgilio*, Roma, Faro, 1945, pp. 454. — Il libro vuole approfondire l'interpretazione della poesia di Virgilio individuando la sua posizione nella storia culturale e politico-sociale nel I secolo a. Cr., ed in ciò sta la pregevole novità

dello studio rispetto ai più recenti lavori italiani su Virgilio. L'opera tuttavia non riesce a mantenere quell'equilibrio che sembra voler avere tra la considerazione del poeta nel suo sviluppo culturale e quella del poeta nel suo sviluppo lirico: l'individualità lirica infatti viene ad essere di regola sacrificata. E quando questa esigenza riesce a farsi strada, il Paratore si indugia in ricami e in divagazioni sul testo (frequente è il vezzo di far della critica « musicale » sulla poesia con l'illusione di caratterizzarla liricamente), che includono anche paralleli e accostamenti criticamente non validi fra la materia, studiata e fenomeni analoghi nella storia letteraria o politica dei tempi moderni. Tanto più dispiacciono questi vizi letterari, che appesantiscono inoltre la esposizione, in quanto l'opera del Paratore, come visione di insieme dello sviluppo filosofico-culturale di Virgilio, è certamente seria ed interessante ed il meglio che ci sia in Italia.

GABRIELE PEPE, *La politica dei Borgia*, Napoli, Ricciardi, 1946, pp. 327.

MARIO PENSA, *Introduction à l'étude de la poésie italienne*, Lausanne, Librairie de l'Université, 1946, pp. 26.

MASSIMO PETROCCHI, *L'uomo e la storia e altri saggi e svaghi*, Bologna, Zanichelli, 1944, pp. 157. — Saggi di storia politica e profili di storici europei (Febvre e Huizinga) sono affiancati da studi di critica letteraria, artistica e musicale. Un po' dappertutto ma specialmente nel primo saggio — che dà il titolo al volume — si rivelano motivi di reazione all'immanentismo idealistico che si convertono in fugaci linee di una storiografia esistenzialista di tendenza cattolica. È un volume che sconcerta un poco perché, se la prosa di gusto raffinato può apparire talvolta superficiale, certi tocchi ed alcune citazioni testimoniano una reale aderenza ai problemi considerati.

NELLO ROSSELLI, *Saggi sul Risorgimento e altri scritti*, Prefazione di Gaetano Salvemini, Torino, Einaudi, 1946, pp. 438.

CARLO FERDINANDO RUSSO, *Studi sulla « Divi Claudii » Ἀποχολώντωςις*, estratto da « La Parola del Passato », Rivista di studi classici, 1946, fasc. II, da p. 241 a p. 259. — Lo studio, che arreca in ispecie nuovi contributi sulla tradizione manoscritta e sulla critica del testo della satira di Seneca (di cui l'autore preannuncia come imminente una propria edizione critica), si divide nei seguenti capitoletti: 1) Genesi personalistica della Ἀποχολώντωςις, « Divinizzazione di uno zuccone »; 2) Storia e critica della tradizione manoscritta. Nuovi « deteriori »; 3) Per una edizione del testo della satira.

GIACINTO SPAGNOLETTI, *Antologia della poesia italiana contemporanea*, Firenze, Vallecchi, 1946, 2 voll. di pp. 945.

RAFFAELE SPONGANO, *La poetica del sensismo e la poesia del Parini*, Milano-Messina, Principato, 1945, pp. VIII-120. — È una seconda edizione, rive-

duta, del saggio pubblicato con lo stesso titolo nel 1934: ristampa opportuna per l'interesse ravvivatosi in questi ultimi tempi sull'estetica e la critica del '700, alla cui conoscenza lo Spongano reca un contributo non trascurabile. Vi sono studiati i rapporti fra la rinnovata poetica del secondo '700 e le dottrine sensistiche allora diffuse, che molto influirono, secondo l'autore, sull'abbandono delle vecchie regole arcadiche e sulla restaurazione del reale e del contenuto nell'arte. Sono analizzati poi i riflessi del sensismo nella stilistica e nell'arte del Parini, sulla quale lo Spongano fa pesare forse troppo i presupposti ideologici dell'età. Per una diversità di vedute critiche, rimandiamo alla recensione che nel 1935 ne fece negli *Annali della Scuola Normale* di Pisa M. Fubini (ora ristampata nel vol. « Dal Muratori al Baretta »), con osservazioni molto precise, che tuttavia non hanno smosso sostanzialmente lo Spongano dalle sue posizioni iniziali.

GIUSEPPE TONIOLO, *Scritti scelti* a cura di Filippo Meda, Milano, « Vita e Pensiero », II ed., 1946, pp. xxviii-134. — La posizione cattolica, come appare da questi suoi scritti, permette al Toniolo una diagnosi in profondità delle degenerazioni — individualistiche da un lato, statolatriche da un altro — del pensiero politico moderno. Ma la diagnosi risulta poi fondamentalmente viziata, e quindi finisce col perdere ogni valore, dal fatto che il suo oggetto — il pensiero moderno — è considerato estrinsecamente, con la mentalità di chi lo vuol giudicare, non di chi lo vuole comprendere. Anche il Toniolo cade così nel vizio comune a tutti gli « accusatori » dell'età moderna. Questa mancanza di senso storico si traduce in un atteggiamento politico reazionario, che vagheggia il ritorno ad una società concepita staticamente e governata paternalisticamente.

P. VERGILI MARONIS *Bucolica Georgica*, recensuerunt L. Castiglioni et R. Sabbadini, Aug. Taurinorum in aedibus Paraviae, 1945, pp. xvi-160. — Mentre per le *Georgiche* l'illustre editore ha rinfrescato il testo e l'apparato del Sabbadini, per le *Bucoliche* ha curato la nuova edizione basandosi sugli apparati del Ribbeck e dello stesso Sabbadini. In complesso vi è da fare solo l'appunto che troppe varianti ortografiche sono state lasciate nell'apparato, anziché raggruppate e illustrate nella prefazione (questo, come è noto, era uno dei difetti della edizione « nazionale » di Virgilio del Sabbadini).

P. VERGILI MARONIS *Aeneidos* Libri XII, recensuit Remigius Sabbadini, editionem ad exemplum editionis Romanae emendatam curavit Aloisius Castiglioni, Aug. Taurinorum in aedibus Paraviae, editio tertia, 1945, pp. xxii-466. — Per quanto riguarda l'apparato, l'edizione rappresenta una novità per i sostanziosi ed acuti contributi che reca. Edizione critica molto pregevole.

GIOACCHINO VOLPE, *Italia moderna (1815-1915)*, Firenze, Sansoni, 1946, pp. 510.

Direttore responsabile: LUIGI RUSSO

FIRENZE 1947. — STABILIMENTI TIPOGRAFICI VALLECCHI

Autorizzazione Decreto Prefettizio N. 3405, 3-XII-1945.

OPERE DI ADOLFO OMODEO

Con la morte di Adolfo Omodeo è venuta a mancare una delle forze più operose del nostro Paese, nel campo degli studi e della polemica politica. Gli amici tentano di salvare e di perpetuare l'opera e gli insegnamenti dell'Omodeo, facendosi curatori ed editori dei suoi libri.

E' uscita presso l'E.S.I. (Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, Galleria Umberto I, 33) in quinta edizione :

L'ETÀ DEL RISORGIMENTO ITALIANO

È il manuale più vivo e più personale che sia stato scritto sulla storia d'Italia e d'Europa dalla Rivoluzione Francese alla prima guerra europea. Il volume è il primo della

“ BIBLIOTECA STORICA FONDATA DA A. OMODEO „
diretta ora da LUIGI RUSSO

Nella «Biblioteca storica Omodeo» appariranno sei volumi all'anno: classici della storiografia greca e latina, medievale e rinascimentale, e volumi di ricerche dovuti a studiosi contemporanei.



Presso l'editore Mondadori è uscito il volume :

LA CULTURA FRANCESE NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE



Presso l'editore Laterza è imminente il volume :

CALVINO

Seguirà presso lo stesso editore il volume :

IL CRISTIANESIMO DEL SECONDO SECOLO

a cura di Giovanni Pugliese-Carratelli. — Opera inedita che continua il « Gesù », il « Paolo », i « Prolegomeni alla storia della età apostolica », e « Il IV Evangelio ».



Presso l'editore Einaudi è uscito il volume :

ASPETTI DEL CATTOLICESIMO NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE

a cura di Alessandro Galante Garrone.



Ricordiamo ai lettori di Belfagor :

PER LA DIFESA DELLA CULTURA

(DIUTURNA POLEMICA)

di pp. 200, pubblicato nel 1944 dalla Casa Editrice « Humus » di Napoli.

Eccone l'indice : *I dibattiti sullo storicismo, Storicismo, Storicismo e libertà morale, Storia moralista e storia morale, Storia e filosofia pura, L'ombra sua torna, Testi scolastici, Polemiche intorno al Risorgimento, Storia ipotetica, Per l'interpretazione del pensiero di A. Tocqueville, L'« escamotage » di un'enciclica papale, La leggenda del colloquio di Vignale, Risposta del Prof. Omodeo al Prof. Paladino, Ultimissima replica al Prof. Paladino, Per l'interpretazione della politica di U. Rattazzi, Rattazzi, Mitteleuropa, Storia e geopolica, Ottobre 1917, Invito alla libertà di discussione, Il vate apollineo della storia di Roma, Come il Prof. F. Ercole scrive la storia, Un corso di telepatia, Il personaggio del Ferravilla. — Appendice : Discussioni sui concetti di civiltà e di nazionalità, Storia e causa della nostra decadenza, Replica di M. Louis Dimier, Risposta a M. Louis Dimier, I limiti del liberalismo inglese.*

OPERE DI LUIGI RUSSO

E' uscito presso le Edizioni Italiane (Roma, Via del Quirinale 22) il volume di 332 pp.:

PERSONAGGI DEI "PROMESSI SPOSI,"

Questo volume per contratto si sarebbe dovuto pubblicare entro il dicembre del '45, ma per le note difficoltà inerenti all'industria tipografica vede la luce soltanto nel febbraio 1947. Il titolo vero del volume è *Personaggi dei Promessi Sposi*, e non *I personaggi ecc.*: il titolo autentico, visto e approvato dall'autore, è quello del frontespizio e non quello della copertina. Ma è vero anche che nel volume si tocca un po' di tutti i personaggi dei *Promessi Sposi*, per la semplice ragione che l'autore non crede al « personaggio » preso nella sua solitudine bozzettistica, ma crede allo stato d'animo, all'ispirazione, alla poesia dello scrittore che muove e si diffonde in tutti gli episodi del racconto.

I capitoli del volume sono cinque: 1) L'ispirazione dei *Promessi Sposi*; 2) L'Innominato; 3) Il cardinale Borromeo; 4) Don Rodrigo; 5) Fra Cristoforo. Il volume originariamente è stato un corso di lezioni universitarie tenute a Pisa nel 1934-35. Ma qui appare rimaneggiato in vari punti. L'opera può essere interessante non solo perché vi si fa un'assidua ricerca della « poesia » del romanzo, e perché vi si fanno frequenti richiami agli *Sposi Promessi*, ma perché il lettore-critico, pur non professandosi cattolico, aderisce positivamente all'ispirazione religiosa dello scrittore, il cui testo è da lui assiduamente commentato e come testo di poesia e come testo di vita intima morale e religiosa. L'A., quistioni di critica letteraria a parte, è persuaso che l'originale cristianesimo del Manzoni, che non ha nulla a che fare col confessionnalismo controriformistico, può essere di un grande nutrimento spirituale per i lettori. Egli osserva che i *Promessi Sposi* sono in genere poco amati dai cattolici retrivi e politicanti: quell'assiduo e inclemente scrutinio della coscienza morale, quel continuo insorgere del profondo sentire religioso dello scrittore, non li lascia riposare nel loro beato quietismo morale e dommatico. Per il Manzoni, l'autore suole ripetere, la coscienza non esiste come un oggetto, come un panno che si possa insudiciare e lavare settimanalmente, ma essa è intima all'uomo e però essa ci tiene inquieti: fruga in se stessa e severamente inquisisce e solo, attraverso questo frugare e inquisire, dà alla fine pace e consolazione. Questo concetto del « Dio-Passione », non del Dio sugli altari e nel confessionale, è fortemente sentito dal critico; da ciò la passione con cui egli viene interpretando le pagine del suo autore.



DISEGNO STORICO DELLA LETTERATURA ITALIANA

Vol. I : IL DUECENTO (edito)

Vol. II : IL TRECENTO (in corso di stampa)

Vol. III: IL QUATTROCENTO (in corso di stampa)

Questi tre volumetti costituiscono il primo volume della storia letteraria, dalle origini all'umanesimo. Si presentano per secoli, per agevolare l'ordinata distribuzione della materia, da un punto di vista scientifico e da un punto di vista tecnico editoriale. Casa Editrice è la Sansoni di Firenze.

Con gli stessi criteri sarà distribuito il 2º, e poi il 3º volume, in modo che tutta l'opera si configurerà in 9 volumetti, che poi possono essere raccolti in tre volumi di 400 e più pagine l'uno. Così tra il '47 e il '48 verranno fuori *Il Cinquecento*, *Il Seicento*, *il Settecento*. *L'Ottocento romantico*. *L'Ottocento veristico e decadente*, *Il Novecento*.



Opuscoli recenti:

IL NOVIZIATO LETTERARIO DI LUIGI PIRANDELLO, Pisa, Edizioni di « Paesaggio », 1947, pagine 60.

LA LETTERATURA ITALIANA E LA STORIOGRAFIA CONTEMPORANEA, Bari, Laterza, 1947, pp. 40.

LA SCUOLA NORMALE SUPERIORE NELL'ULTIMO TRIENNIO, Pisa, Vallerini, 1947, pp. 20.



ANNALI DELLA SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA

Sezione Lettere

diretti da LUIGI RUSSO

Sommario del I fascicolo doppio per il 1946:

ARTICOLI: L. RUSSO: *La Scuola Normale Superiore durante gli ultimi tre anni.* — G. B. PICOTTI: *Osservazioni sulla datazione dei documenti privati pisani fino al sec. XII.* — T. BOLELLI: *Interpretazione di ἀπό ἀποφάσεων.* MISCELANEA: B. LAVAGNINI: *Echi del rito eleusino in Euripide.* — S. MARIOTTI: *Sul testo e le fonti comiche della « Cysis » di E. S. Piccolomini.* — G. RAGONESE: *Divagazioni tuscolane.* — I. GORDATI: *L'ispirazione poetica di G. Pascoli e i « Canti di Castelvecchio ».* REVISIONI a cura di A. La Penna (B. Riposati), G. Puccioni (A. Maiuri), T. Bolelli (W. v. Wartburg).

Escono annualmente quattro fascicoli editi direttamente dalla Scuola Normale Superiore. Abbonamento annuo L. 600.

EDIZIONE NAZIONALE DEI CLASSICI DEL PENSIERO ITALIANO

diretta da

Giovanni Calò e Enrico Castelli

E' un'impresa editoriale senza confronti: i nostri pensatori del Medioevo, dell'Umanesimo e del Rinascimento non più da ricercarsi nelle biblioteche in vecchi libroni polverosi di difficilissima consultazione, ma alla portata di chiunque aspiri ad avvicinarli, in edizioni chiare e nitide, curate dai nostri studiosi migliori.

Sarà ora possibile conoscere direttamente i testi, avere a disposizione un panorama completo, anche nei particolari, del pensiero italiano nel suo sviluppo storico.

I classici del pensiero italiano, sotto la direzione di Giovanni Calò e di Enrico Castelli, fanno onore alla nostra cultura. Ne è prova il crescente interesse suscitato all'estero. I testi sono preparati con accuratissima revisione critica: a fronte la traduzione italiana, ciò che dà a questi volumi quel carattere di agilità proprio negli studi moderni.

SONO USCITI:

I. - G. PICO DELLA MIRANDOLA - DE HOMINIS DIGNITATE - HEP-
TAPLUS - DE ENTE ET UNO e scritti vari
a cura di Eugenio Garin

II. - G. PICO DELLA MIRANDOLA - DISPUTATIONES ADVERSUS
ASTROLOGIAM DIVINATRICEM *a cura di Eugenio Garin*

V. - S. PIER DAMIANI - DE DIVINA OMNIPOTENTIA e altri
opuscoli. *a cura di Paolo Brezzi e Bruno Nardi*

VI. - G. ACONCIO - DE METHODO e opuscoli religiosi e filosofici
a cura di Giorgio Radetti

VII. - G. ACONCIO. - STRATAGEMATUM SATANAE libri VIII
a cura di Giorgio Radetti

IN PREPARAZIONE:

COLUCCIO SALUTATI - DE NOBILITATE LEGUM ET MEDICINE
- DE VERECUNDIA *a cura di Eugenio Garin*

Ogni volume rilegato in mezza tela alla bodoniana, costa Lire 850.

V A L L E C C H I

Amare la poesia è il più grande segno di civiltà.

VALLECCHI pubblica molti libri di poesie.

È una prova di fede nella civiltà italiana.

Sono usciti:

ALCESTE ANGELINI

PRIME POESIE E TRADUZIONI DAL GRECO

« Una cultura e un gusto di eccezionale nitore controllano quasi spietatamente queste poesie e le rendono trasparenti e ferme.... Un mondo letterario indubbiamente posseduto con alta precisione da questo poeta di straordinaria finezza.... »
GUGLIELMO PETRONI, *Fiera letteraria*.

Pagine 78 - L. 80

MARIA LUISA BELLELI

SILENZIO IN CIELO

Una scelta compiuta dall'autrice stessa nella sua copiosa produzione poetica: una lirica profondamente umana, animata dalla fede nel valore comunicativo della parola; fuori dalla *moda*, ma fedele a un suo *modo*.

Pagine 136 - L. 150

MARIO BERGOMI

LE LIRICHE

1937-1945

Una raccolta quasi completamente inedita: solo tre di queste liriche furono pubblicate su *Rassegna* e suscitano il più alto interesse. Una voce nuova di poeta: destinata a farsi udire lontano.

Pagine 148 - L. 150

MARGHERITA GUIDACCI

LA SABBIA E L'ANGELO

« Uno dei fatti più notevoli del nostro dopoguerra letterario ». GENO PAMPALONI, *Il Ponte*.

« Per molti motivi dobbiamo ringraziare la giovane donna che ha inciso le formule austere ma fervide anche e passionato, quali si possono trovare in questo libro.... »
FAMULUS, *L'Unità*.

« Una di quelle operette giovanili la cui forza di convinzione nella poesia basta a farlo durare tra le opere del più maturo impegno ». GIORGIO CAPRONI, *Fiera letteraria*.

Pagine 60 - Lire 100

VALLECCHI

NOVITÀ:

VASCO PRATOLINI

CRONACA FAMILIARE

RACCONTO

Non una comune opera narrativa, ma una singolare testimonianza umana, una sofferenza personale che tocca l'universale. Scritta di getto in sei notti, fra il 6 e il 12 dicembre 1945, questa « Cronaca » fu « *dettata* dalla voce del rimorso, dell'angoscia, dell'amore che aveva bisogno di liberarsi ».

Pagine 184 Lire 180



dello stesso autore, in preparazione

CRONACHE DI POVERI AMANTI

ROMANZO

Premio letterario « Libera Stampa » Lugano 1946

Dalla relazione della Giuria:

«un'opera che resterà probabilmente fra le migliori in senso assoluto della letteratura italiana degli anni presenti... la commissione si rallegra di poter legare la propria opera al riconoscimento di uno scritto di così alto valore.... »

PELLEGRINI - BO - BORLENGHI - CONTINI
FERRATA - BIANCONI - SALATI

V A L L E C C H I

NOVITA'

IL PIU' GRANDE SOCIALISTA ITALIANO

IL PIU' GENEROSO EDUCATORE DEI LAVORATORI

attraverso cinquant'anni della nostra storia

GIOVANNI MARIOTTI

FILIPPO TURATI

Una biografia viva e scrupolosa ; un'evocazione calda e lucida che ripropone alla meditazione degli italiani un uomo, un esempio un'idea, tutta un'età.

Pagine 360 lire 300



UN NUOVO ROMANZO

DELL'AUTORE DI «IL MIGLIORE E L'ULTIMO»

CARLO COCCIOLI

LA DIFFICILE SPERANZA

La storia di un uomo, di una famiglia e di una società schiacciate da una situazione storica che le rende pericolosamente inclini ad ogni morbosità spirituale. Ma un senso profondo di necessità morale prevale alla fine di là dalla tragica ed ossessiva vicenda.

Pagine 288 L. 300

Edizioni LA VOCE

Garzanti

Il libro che tutti gli Italiani leggono
10.000 copie vendute in una settimana

È USCITA LA SECONDA EDIZIONE DEL

DIARIO DI UN ANNO

DI IVANOE BONOMI

Tutta la verità sul periodo della nostra storia dal 2 giugno 1943
al 10 giugno 1944.

Volume di 250 pagine, Lire 250

★

DUE ORIGINALI OPERE NARRATIVE

DINO TERRA

LA PIETRA DI DAVID

Un attentato a Mussolini serve di pretesto per costruire, sullo
sfondo dell'esasperata Europa prebellica, alcune singolari figure
di uomini e donne strette in un misterioso abbraccio sull'orlo della
incombente catastrofe.

Volume di 320 pagine, Lire 300.

JEAN-LOUIS BORY

RIDE E PIANGE IL MIO VILLAGGIO

Con questo romanzo, in cui un intero paese di Francia vive una
specie di eroica « Kermesse », l'autore venticinquenne ha ottenuto
il « Premio Goncourt ».

Volume di 348 pagine, Lire 350.

GARZANTI



EDITORE

MILANO

— S A N S O N I —

V I A T I C O

PER

CINQUE SECOLI DI PITTURA VENEZIANA

DI

ROBERTO LONGHI

In 4^o, pagg. 100, tavole 166 in nero e 4 tavole in quadricromia.

Rilegato, con sopracoperta L. 2.500.

La bellissima mostra recente dei « Cinque secoli di pittura veneziana » ha dato lo spunto a questo libro di Roberto Longhi.

Ma il discorso del Longhi si è ampliato ad una sintesi storica della pittura veneta che ancora mancava e dove l'accento è costantemente posto sui valori più alti. Senza pur dimenticare i nessi e le giunture dello « svolgimento », sono le grandi persone dell'arte veneziana, da Giovanni Bellini a Pietro Longhi, che brillano in questo saggio di una luce diretta ; chiariti in una serie di ritratti che faranno testo per lungo tempo ; mentre alcune altre figure come il Tintoretto e il Tiepolo rientrano nei loro limiti, troppo spesso sforzati dalla critica dell'ultimo secolo.

Peraltro i capitali problemi filologici e critici della pittura veneziana, dal '300 al '700, sono commentati in una serie di « note » che accompagnano il lettore attraverso lo splendido materiale illustrativo delle 170 tavole in nero e a colori ; dove opere note ma nuovamente interpretate, particolari significativi tratti da opere più famose che conosciute e opere inedite di altissimo pregio compongono assieme una serie preziosa per l'intelligenza del testo e tanto indispensabile allo specialista che ad ogni persona colta.

— F I R E N Z E —

DIECI ANNI DI LAVORO

DIZIONARIO LETTERARIO BOMPIANI



Direttori di Sezione: G. Abetti, M. Apollonio, A. Banfi, E. Buonaiuti, M. Casella, E. Damiani, F. Flora, E. Franceschini, C. Furlani, G. Hankiss, G. Gabetti, F. Gabrieli, G. M. Gatti, B. Lavagnini, B. Lo Gatto, V. Lugli, G. Lupi, A. Momigliano, M. Muccioli, G. Pasquali, M. Pittaluga, M. Praz, E. Rossi, L. Salvini, V. Santoli, S. Timpanaro, M. Valgimigli, M. Vallauri, A. Viscardi, E. Vittorini

OPERE E PERSONAGGI

DI TUTTI I TEMPI E DI
TUTTE LE LETTERATURE
CON UN DIZIONARIO DEI
MOVIMENTI SPIRITUALI

Le maggiori opere di poesia, narrativa, teatro, filosofia, musica, arte e scienze ricostruite nei loro dati concreti e individuali assieme ai più noti e universali personaggi fantastici di tutte le letterature.

15.000 voci - 500 collaboratori
62 sezioni - 900 tavole f. t. in
nero e a colori - 10.000 illustra-
zioni nel testo - 7000 pagine

6 VOLUMI

OPUSCOLO A RICHIESTA

BOMPIANI

CORSO DI PORTA NUOVA, 18 - MILANO

**UN'OPERA CHE NON HA RISCONTRO
NELL'EDITORIA DI NESSUN PAESE**

SEGRETISSIMO

RALPH INGERSOLL

Pagine 480.

L. 450 (brossura)

L. 650 (rilegato)

È esaurita la prima edizione.
È in preparazione la seconda
edizione rivista e corretta.

dal Corriere della Sera

«A meno di un anno dalla fine della guerra mondiale numero due, abbiamo già avuto negli Stati Uniti il libro che rivela la « storia vera » della campagna alleata in Europa».

(Ugo Stille)

LE ISOLE INCANTATE

HERMAN MELVILLE

Pagine 188

L. 200 (brossura)

L. 400 (rilegato).

E' tra le migliori « storie marine » del Melville, di cui sono veri protagonisti il mare ed il paesaggio tropicale. Precede il racconto Bartleby, lo scrivano, che giustamente Cecchi definì « una stupefacente anticipazione di Kafka ».

IL TRADIMENTO DEI CHIERICI

JULIEN BENDA

Pagine 192

L. 250 (brossura)

L. 450 (rilegato).

Benda colpisce alla radice i mali della civiltà contemporanea e denuncia la responsabilità degli intellettuali nella decadenza dell'Occidente. Questo libro non deve essere ignorato da chi voglia rendersi ragione della presente crisi.

* * *

L'Eco della Stampa

Ufficio di ritagli da giornali e riviste

FONDATA NEL 1901

Direttore

UMBERTO FRUGIUELE

Via Giuseppe Compagnoni 28

MILANO

CASELLA POSTALE 3549

LA PAROLA DEL PASSATO RIVISTA DI STUDI CLASSICI

REDATTORI:

V. Arangio Ruiz, V. Bertoldi, V. De Falco,
F. Gabrieli, A. Maiuri, C. Marchesi,
G. Pugliese Carratelli,

Un numero L. 200

Abbonamento a 4 numeri consecutivi (un anno) L. 700.

Versare sul c. c. p. 6-18986

GAETANO MACCHIAROLI - Editore - NAPOLI

EDIZIONI DELLA BUSSOLA

Piazza Madama 8, Telef. 50919

R O M A

COLLANA UNIVERSALE

ALFRED DE VIGNY - *Giornale di un Poeta*

MARIA TERESA D'AUSTRIA - *Lettere ai figli.*

VINCENT VAN GOGH - *Lettere a Theo.*

GEORGE SAND e ALFRED DE MUSSET - *Lettere d'amore.*

STENDHAL - *Passeggiate Romane.*

PROSPER MERIMÉE - *Lettere a una Sconosciuta.*

EUGENIO D'ORS - *Diario Europeo.*

GIUS. LATERZA & FIGLI EDITORI - BARI

Recentissime pubblicazioni

LE ENNEADI DI PLOTINO

Prima versione integra e commentario critico

DI VINCENZO CILENTO

Tre volumi dei « Filosofi Antichi e Medioevali » - vol. I di pp. XX-464: L. 1000
(I voll. II e III sono in corso di stampa)

GUIDO CALOGERO

Saggi di Etica e di Teoria del Diritto

vol. (n. 417) della « Biblioteca di Cultura Moderna », pp. 262, L. 420

MANLIO CIARDO

Le Quattro Epoche dello Storicismo

Vico - Kant - Hegel - Croce

vol. (n. 418) della « Biblioteca di Cultura Moderna », pp. 416, L. 550

CARRO MINORE

Rivista di cultura e vita morale

Direttore: UMBERTO CORSINI

Condirettori

B. BETTA, N. BETTA, G. B. EMERT

Un fascicolo: L. 80

Abbonamento annuo: L. 800

Direzione e Amministrazione:

Via Milano 15, Trento

EDIZIONI DI «CARRO MINORE»

ITALICA

The quarterly bulletin of the

American Association of Teachers of Italian

Editor: JOSEPH G. FUCILLA

Editorial Office: Northwestern
University, Evanston, Ill., U.S.A.

GEORGE BANTA PUBLISHING COMPANY

L'ITALIA CHE SCRIVE

Rassegna per il mondo che legge

Fondatore: A. F. FORMIGGINI

Anno XXX

Abbonamenti: Italia, semestrale L. 300,

annuale L. 550, sostenitore L. 2000;

Estero, annuo L. 1000.

SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE

«L'ITALIA CHE SCRIVE», Roma,

Via Malpighi, 6A.

SOCIETÀ

Rivista trimestrale

Dirett.: RANUCCIO BIANCHI BANDINELLI

Vice-direttori: Romano Bilenchì, Cesare Luporini

Segretaria di redazione: Marta Chiesi

Un fascicolo di circa 250 pp.: L. 150

Abbonamento annuo: L. 500

Direzione e Redazione: Via dei Servi 24, Firenze

Amministrazione: Corso Re Umberto 5, Torino

GIULIO EINAUDI EDITORE

MERCURIO

Mensile di politica, arte, scienze

diretto da ALBA DE CÉSPEDES

Sommario del n. 30 (febbraio 1947)

POLITICA: R. DUCCI: *L'avventura imperiale in Italia*. — NARRATIVA: G. Manzini, G. Vigolo, M. Eisenstein, P. De Courtade. — POESIA: S. Quasimodo, C. Mail. — SCIENZA: B. Babudieri, B. Monterosso. — SAGGI: S. Benico, G. Santonastaso, E. Rocca. — RASSEGNE di G. Belloni, E. De Michelis, B. Marzullo, A. Degli Espinosa, R. Musatti, F. Moronti, M. Mastri, T. Scialoja, L. Colacicchi, E. Contini.

EDIZIONI CRERO ROMA

IL PONTE

Rivista mensile di politica e letteratura
diretta da PIERO CALAMANDREI

Sommario del N. 3 (anno II, marzo 1947):

IL PONTE: I vincitori defraudati. — E. MOLE', M. BROGIO, M. VINCIGUERRA: *Perché i ministeri non funzionano?* — C. VITERBO: *Da Marx a J. M. Keynes*. — A. CRESPI: *La coscienza inglese contemporanea*. — C. LEVI: *Il castello di Miramont*. — G. COLACICCHI: *Pittura francese ed arte moderna*. — A. PITTONI: *Betty*.

RASSEGNA POLITICA di T. CODIGNOLA. — RASSEGNA TEATRALE di E. BARBETTI. — RECENSIONI: A. TRABALZA (A. Chiti-Batelli); M. GHIDINI (A. Levi); C. ROTH (E. Artom); E. CODIGNOLA (F. De Bartolomeis); E. TEA (G. Nicco-Fasola); V. VAN GOGH (D. Baranelli); V. BRANCA (M. Borsa); G. PIOVENE (V. Silvi); M. GUIDACCI (G. Pampaloni); L. FEUCHTWANGER, B. GARY (R. Ramat); P. CHIODI (G. Jona) — GUIDO DORSO di C. Guarino. — *Cantiere, Idrometro*.

Abbonamento annuo per il 1947: L. 850 — Un numero: L. 80.
Direzione, Redazione, Amministrazione: Piazza Indipendenza 29 - FIRENZE

“LA NUOVA ITALIA”, EDITRICE

GIORNALE STORICO DELLA LETTERATURA ITALIANA

Direttori:

C. CALCATERRA, S. DEBENEDETTI e F. NERI

Oltre a una serie di memorie e di ricerche originali, contiene la rassegna più completa e autorevole degli studi italiani e stranieri della letteratura italiana

Fondato nel 1883

Abbonamento per il 1946: L. 600 - Estero: L. 1000

CHIANTORE EDITORE TORINO

LETTERATURA

Rivista bimestrale di letteratura contemporanea
diretta da ALESSANDRO BONSAITI

Sommario del n. 30 (ottobre-novembre 1946)

C. CORDIÈ: *La religione e la società, oggi* — P. VIE' RECK: *S. George* — C. BO: *Lettura vuol dire lettori (II)* — G. PETRONI: *Passano le stagioni* — A. LORIA: *Dal «Bestiario»* — P. SANTI: *Diario (I)* — S. SPENDER: *Esercizi spirituali* — P. DE AYALA: *Prometeo* — V. STELLA: *Sulla personalità artistica di Valéry*. — NOTE: D. DE ROBERTIS: *Nascita di una poesia* — A. SERONI: *A. Gide* — M. MASCIOTTA: *Della pittura veneziana*. — RECENSIONI a cura di F. De Bartolomeis (De Robertis), C. Bo (Bigongiari), V. Stella (Anceschi), A. Borlenghi (Pras), M. Milla (Cavazzani), A. Seroni (Raimondi), F. Ulivi (Tecchi), R. Paoli (Brentano).

Abbon. annuo per il 1947: L. 700 — Un numero L. 150

La distribuzione è eseguita dalla
CASA EDITRICE VALLECCHI

EDIZIONI DI “LETTERATURA”

Prezzo del presente fascicolo : L. 140